DIOS Y SU OBRA

DIOS Y SU OBRA

POR

ANTONIO ROYO MARIN, O. P.

DOCTOR EN TEOLOGÍA Y PROFESOR DE LA PONTIFICIA FACULTAD
DEL CONVENTO DE SAN ESTEBAN

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID · MCMLXIII

Nihil obstat: Fr. Armando Bandera, O. P.; Fr. Manuel G. Bueno, O. P.
Imprimi potest: Fr. Segismundo Cascón, O. P., Prior provincial.
Imprimatur: † Fr. Francisco, O. P., Obispo de Salamanca.

Salamanca, 6 de enero de 1963.

Núm. Registro 209-1963

Depósito legal M 291-1963

INDICE GENERAL

Págs.

AL LECTOR IX

PRIMERA PARTE
DIOS UNO

SECCION 1.ª—**Existencia de Dios** 3

CAPÍTULO 1.—*Si es de evidencia inmediata* 4
CAPÍTULO 2.—*Si puede demostrarse* 6
CAPÍTULO 3.—*Demostración de la existencia de Dios* 9
Artículo 1.—Lo que nos dice la razón 10
I. Las cinco vías de Santo Tomás 11
II. Argumentos complementarios 31
Artículo 2.—Lo que nos enseña la fe 35
Artículo 3.—Cuestiones complementarias 38
A. Ciencia y fe simultáneas 38
B. El ateísmo y sus causas 39

SECCION 2.ª—**Naturaleza de Dios** 45

CAPÍTULO 1.—*La esencia de Dios* 45
A. Esencia metafísica 46
B. Esencia física 49

CAPÍTULO 2.—*Los atributos divinos* 52
Artículo 1.—Simplicidad de Dios 53
Artículo 2.—Perfección infinita 62
Artículo 3.—Bondad infinita 69
Artículo 4.—Hermosura infinita 74
Artículo 5.—Infinidad de Dios 78
Artículo 6.—Inmensidad y ubicuidad 81
Artículo 7.—Inmutabilidad 86
Artículo 8.—Eternidad 90
Artículo 9.—Unicidad 94

CAPÍTULO 3.—*La visión de Dios* 97
A. Posibilidad de la visión beatífica 98
B. Existencia 101
C. Naturaleza 102
D. Objeto 107
E. Cuestiones complementarias 112

CAPÍTULO 4.—*Los nombres de Dios* 115

SECCION 3.ª—**Operaciones de Dios** 118

CAPÍTULO 1.—*La vida de Dios* 118
CAPÍTULO 2.—*La ciencia de Dios* 122
Artículo 1.—Existencia y naturaleza 123

Págs.

Artículo 2.—Objeto de la ciencia divina 129
A. Objeto primario 129
B. Objeto secundario 131
Artículo 3.—En qué medio conoce Dios los futuros contingentes y libres 142
A. Nociones previas 143
B. Explicación molinista 145
C. Explicación tomista 150

CAPÍTULO 3.—*La voluntad de Dios* 157
CAPÍTULO 4.—*El amor de Dios* 171
CAPÍTULO 5.—*La justicia y la misericordia de Dios* 177
CAPÍTULO 6.—*La providencia de Dios* 183
CAPÍTULO 7.—*La divina predestinación* 192
Artículo 1.—La predestinación de los buenos 192
A. Nociones previas 192
B. Existencia y necesidad 194
C. Sujeto activo y pasivo 198
D. Causa 201
E. Efectos 221
F. Propiedades 227
Artículo 2.—La reprobación de los malos 239
A. Existencia 240
B. Motivos 241
C. Propiedades 246
D. Efectos 246
E. Señales 247
Artículo 3.—El libro de la vida 247

CAPÍTULO 8.—*El poder de Dios* 249
CAPÍTULO 9.—*La felicidad infinita de Dios* 255

SEGUNDA PARTE

DIOS TRINO

SECCION 1.ª—**Existencia de la Trinidad** 259

CAPÍTULO 1.—*Lo que nos dice la simple razón natural* 259
CAPÍTULO 2.—*Lo que nos enseña la fe* 263

SECCION 2.ª—**Exposición teológica del misterio trinitario** 269

CAPÍTULO 1.—*Las procesiones divinas* 270
CAPÍTULO 2.—*Las relaciones divinas* 284
CAPÍTULO 3.—*Las personas divinas en general* 290
Artículo 1.—Concepto de persona en Dios 290
Artículo 2.—Número de las personas divinas 293
Artículo 3.—La unidad y pluralidad de Dios 296
Artículo 4.—Las nociones divinas 297

CAPÍTULO 4.—*Las personas divinas en particular* 299
Artículo 1.—La persona del Padre 299

Págs.

A. El Padre en la Sagrada Escritura 299
B. Teología del Padre celestial 301

Artículo 2.—La persona del Hijo 304

A. El Verbo de Dios en la Sagrada Escritura 304
B. Teología del Verbo de Dios 305
C. El Verbo encarnado 308

Artículo 3.—La persona del Espíritu Santo 311

A. El Espíritu Santo en la Sagrada Escritura 311
B. Teología del Espíritu Santo 313

CAPÍTULO 5.—*Consideración relativa de las divinas personas* 317

Artículo 1.—Las personas y la esencia divina 318
Artículo 2.—Las personas y las relaciones divinas 321
Artículo 3.—Las personas y los actos nocionales 324
Artículo 4.—Las personas divinas comparadas entre sí 325

CAPÍTULO 6.—*La inhabitación de las personas divinas en las almas justas* 329

A. Las misiones divinas 329
B. La inhabitación trinitaria en el alma 330

TERCERA PARTE

DIOS CREADOR Y GOBERNADOR

SECCION 1.ª—**Dios creador** 340

CAPÍTULO 1.—*La creación en general* 340

Artículo 1.—El hecho de la creación 340
Artículo 2.—El modo de la creación 353
Artículo 3.—El tiempo de la creación 356

CAPÍTULO 2.—*La diversidad de los seres creados en general* 359

CAPÍTULO 3.—*Los ángeles* 362

Artículo 1.—Existencia, origen y número de los ángeles 363
Artículo 2.—Las jerarquías y coros angélicos 369
Artículo 3.—Naturaleza de los ángeles 374
Artículo 4.—El entendimiento y la voluntad de los ángeles 384
Artículo 5.—La gracia y la gloria de los ángeles 395
Artículo 6.—Acción de los ángeles sobre los otros seres 401
Artículo 7.—Los ángeles custodios 406
Artículo 8.—Los ángeles malos 413

1. El pecado de los ángeles malos 414
2. El castigo 419
3. Acción de los ángeles malos entre sí 423
4. Acción sobre los hombres 424

CAPÍTULO 4.—*Las criaturas corporales* 431

CAPÍTULO 5.—*El hombre* 436

Artículo 1.—La creación del hombre 436

A. Origen del alma humana 438
B. Origen del cuerpo humano 442
C. Unidad de origen de todo el género humano 446

Págs.

Artículo 2.—El hombre, imagen de Dios 450
Artículo 3.—Elevación del hombre al orden sobrenatural 454
Artículo 4.—El estado de justicia original 464
A. Dones sobrenaturales 464
B. Dones preternaturales 466
Artículo 5.—Transmisión de la naturaleza y de la justicia original. 476

CAPÍTULO 6.—*El pecado original y sus consecuencias* 482
Artículo 1.—El pecado original en Adán 482
1. La tentación y la caída 482
2. Naturaleza del pecado de Adán 489
3. Pena o castigo del pecado original 493
Artículo 2.—El pecado original en nosotros 503
1. Existencia 503
2. Transmisión 507
3. Naturaleza 513
4. Sujeto 516
5. Efectos 518

SECCION 2.ª—**Dios gobernador** 522

CAPÍTULO 1.—*La gobernación de Dios en general* 522
1. Nociones previas 522
2. Existencia 523
3. Finalidad 527
4. Unidad del gobierno del mundo 528
5. Efectos 529
6. Extensión 530
7. Propiedades 532

CAPÍTULO 2.—*La conservación de los seres* 538
Artículo 1.—La acción conservadora de Dios 538
Artículo 2.—La aniquilación de los seres 543

CAPÍTULO 3.—*La acción de Dios en el mundo* 547
Artículo 1.—En el orden puramente natural 548
1. Acción sobre la materia 548
2. Sobre los cuerpos 549
3. Sobre el entendimiento creado 550
4. Sobre la voluntad de las criaturas 551
5. Sobre cualquier agente creado 555
Artículo 2.—En el orden preternatural 559
1. El milagro en general 559
2. División 562
3. Posibilidad 564
4. Causas 572
Artículo 3.—En el orden sobrenatural 576
1. Noción de las gracias actuales 576
2. Naturaleza 577
3. División 579

Págs.

4. Necesidad..... 580
5. Distribución de las mismas..... 590

Apéndice.—*La providencia de Dios y el problema del mal y del dolor*. 600

Artículo 1.—Filosofía del mal..... 601
Artículo 2.—Mal de culpa y mal de pena..... 606
Artículo 3.—El problema del dolor..... 611

I. La solución teórica del cristianismo..... 611
II. La solución práctica..... 632

INDICE ANALÍTICO..... 648
INDICE DE MATERIAS..... 657

AL LECTOR

En las palabras al lector escritas al frente de nuestro último volumen publicado en esta misma colección de la BAC—*Jesucristo y la vida cristiana*—anunciábamos nuestro propósito de escribir una nueva obra para exponer el tratado dogmático de *Dios uno, trino y creador,* con el que completaríamos la visión panorámica de toda la teología católica—dogmática, moral y mística—que hemos venido ofreciendo a los lectores de la prestigiosa Biblioteca de Autores Cristianos. Hoy tenemos la satisfacción de ofrecer al lector este nuevo volumen, *Dios y su obra,* que no es otra cosa que el tratado dogmático que habíamos anunciado.

El contenido doctrinal de esta nueva obra responde exactamente a los tratados dogmáticos de *Dios uno, trino, creador y gobernador.*

La primera parte—Dios uno—va subdividida en tres secciones. La primera se dedica exclusivamente a la demostración de la existencia de Dios, a base de las cinco vías de Santo Tomás y de otros argumentos complementarios de índole filosófica, recogiendo, finalmente, los datos infalibles que nos proporciona la fe. En la sección segunda estudiamos cuidadosamente la esencia metafísica y física de Dios, los divinos atributos, la visión beatífica y los nombres principales con que designamos a Dios. Y en la tercera examinamos las operaciones divinas inmanentes y transeúntes, dedicando especial atención, entre las primeras, al tremendo problema de la divina predestinación de los buenos y reprobación de los malos.

En la segunda parte—Dios trino—exponemos las grandes líneas de la teología trinitaria. Se subdivide también en dos secciones. La primera va dedicada al problema de la existencia de la trinidad de personas en Dios a la luz de la razón y de la fe. La segunda, a la exposición teológica del misterio trinitario, examinando las procesiones y relaciones divinas, la teología especial de cada una de las divinas personas, sus relaciones mutuas y el misterio de la divina inhabitación en las almas justas, que constituye—junto con la gracia santificante—la base fundamental de toda la vida cristiana.

La tercera parte consta de dos secciones. En la primera —Dios creador—abordamos el problema de la creación en ge-

neral y la diversidad de los seres creados en particular. Este es el lugar propio del hermoso tratado de los ángeles—que estudiamos con toda clase de pormenores y detalles, tanto en lo relativo a los ángeles buenos como a los malos o demonios—y del interesantísimo tratado del hombre, con los problemas que plantea su creación de la nada, su elevación al orden sobrenatural y la tragedia del pecado original, con todas las consecuencias que de él emanaron para toda la humanidad. La segunda sección—Dios gobernador—va dedicada al estudio de la gobernación divina en general, la conservación de los seres y la acción de Dios sobre las criaturas en el triple orden natural, preternatural y sobrenatural.

La obra finaliza con un largo apéndice sobre la providencia de Dios y el problema del mal y del dolor, para poner de manifiesto que, a pesar de su aparente contradicción, ambas cosas se armonizan maravillosamente en los planes amorosos de Dios.

En la exposición de este amplísimo panorama teológico hemos querido conservar el método y estilo de nuestras obras anteriores, que tanta aceptación ha tenido principalmente entre el público seglar ajeno a los estudios teológicos. Buena prueba de ello es el hecho de que la mayor parte de los estímulos y alientos que hemos recibido durante estos últimos años para que nos decidiéramos a completar la visión panorámica de toda la teología católica, nos han venido precisamente del campo seglar. Se nos ha rogado insistentemente que de ninguna manera abandonáramos nuestro método y estilo, que les resultaba extraordinariamente claro y comprensivo. Creemos, efectivamente, que el estilo y método tradicional en las escuelas teológicas católicas—sin otro retoque que suavizar su terminología para adaptarla a la mentalidad de los no iniciados—reúne ventajas incomparables en cuanto al orden, claridad, brevedad y precisión con que pueden tratarse los más abstrusos problemas sin incidir en las largas parrafadas de algunos tratadistas modernos que, con el pretexto de adaptarse mejor a la mentalidad del hombre moderno, convierten sus tratados en una serie de largos capítulos, sin ninguna división ni subdivisión, que cansan y fatigan muy pronto al más animoso de los lectores. Hoy nadie sufre la lectura de cien páginas para enterarse de un asunto cuyo meollo fundamental puede exponerse cómodamente en diez.

Advertimos al lector que al redactar estas páginas hemos tenido constantemente en cuenta la triple finalidad con que las escribíamos:

a) Para servir de texto de *Teología dogmática* en los cur-

sos de cultura religiosa superior, estudiantes universitarios, círculos de estudio, etc.

b) Como libro de formación teológica para los seglares cultos que quieran conocer más a fondo las grandes verdades de su fe.

c) Como auxiliar inmediato para los oradores sagrados en la preparación de la parte doctrinal de sus conferencias o sermones.

Los lectores tienen ahora la palabra. Al igual que hicimos con nuestras obras anteriores, les rogamos tengan la amabilidad de hacernos cuantas sugerencias estimen oportunas para mejorar nuestro modesto trabajo en sucesivas ediciones.

Una vez más ponemos bajo el dulce patrocinio de la Santísima Virgen María estas humildes páginas, que hemos escrito únicamente para gloria de Dios y bien de las almas.

PRIMERA PARTE

DIOS UNO

1. Antes de abordar la exposición del tratado dogmático de *Dios uno,* vamos a dar una breve noción de lo que se entiende comúnmente con el nombre adorable de Dios.

a) El catecismo del P. Astete nos da la siguiente definición descriptiva:

«Dios es lo más excelente y admirable que se puede decir o pensar Un Señor infinitamente bueno, poderoso, sabio, justo, principio y fin de todas las cosas, premiador de los buenos y castigador de los malos».

Como es natural, ni esta definición ni ninguna otra de cuantas pueda idear el hombre expresan la verdadera naturaleza o esencia de Dios. Porque, siendo Dios el Ser infinito, no puede encerrarse en los límites de una definición que, por su misma naturaleza, tiene por finalidad *limitar* al ser definido separándole y distinguiéndole de todos los demás. Es absolutamente imposible dar una definición esencial de Dios, ya que el Ser infinito no admite ni puede admitir ninguna limitación.

b) En la Sagrada Escritura hay un texto impresionante en torno al nombre de Dios. Cuando Dios se hizo presente ante Moisés con el prodigio de la zarza que ardía sin consumirse, se entabló entre ellos un diálogo interesantísimo, al que pertenece el siguiente fragmento:

«Moisés dijo a Dios: «Pero si voy a los hijos de Israel y les digo: El Dios de vuestros padres me envía a vosotros, y me preguntan cuál es su nombre; ¿qué voy a responderles?» Y Dios dijo a Moisés: *Yo soy el que soy.* Así responderás a los hijos de Israel: *Yo soy* me manda a vosotros» (Ex 3,13-14).

Dos son las principales explicaciones que han propuesto los exegetas católicos en torno a esa misteriosa expresión: *Yo soy el que soy.* Una de orden *metafísico,* como sinónima del Ser subsistente, de la plenitud del Ser, del Acto puro, cuya esencia es su existencia y cuya existencia constituye su propia esencia. Otra de orden *histórico,* como significando «el que está con vosotros» para asistiros, defenderos de vuestros enemigos y llevaros a la felicidad. En este último sentido traducen algunos exegetas: *Seré el que seré,* o sea, el que estaré siempre a vuestro lado cubriéndoos con mi sombra en señal de soberana protección [1].

c) El Concilio Vaticano I, en su constitución dogmática sobre

[1] Puede verse una información más completa sobre esta misteriosa expresión en *Biblia comentada* por los profesores de Salamanca, t.1, *Pentateuco* (BAC 1960) p.403-408.

la fe católica hizo la siguiente declaración, que nos habla de Dios y de algunos de sus principales atributos:

«La santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana cree y confiesa que hay un solo Dios verdadero y vivo, creador y señor del cielo y de la tierra, omnipotente, eterno, inmenso, incomprensible, infinito en su entendimiento y voluntad y en toda perfección; el cual, siendo una sola sustancia espiritual, singular, absolutamente simple e inconmutable, debe ser predicado como distinto del mundo, real y esencialmente, felicísimo en sí y de sí, e inefablemente excelso por encima de todo lo que fuera de El mismo existe o puede ser concebido» (D 1782) [2].

Como veremos ampliamente en sus respectivos lugares, este texto es de un valor incalculable para precisar la verdadera naturaleza de Dios tal como la entiende la Iglesia católica, custodia fidelísima de la divina revelación.

Después de esta breve noción sobre el significado del nombre de Dios, vamos a empezar la exposición del tratado de *Dios uno*, que constituye la primera parte de nuestra obra.

Santo Tomás divide este tratado en tres grandes secciones, que tratan, respectivamente, de la *existencia* de Dios, de su *naturaleza* íntima y de las *operaciones* propias de la divina naturaleza. La división no puede ser más lógica y completa. Escuchemos sus palabras:

«En lo referente a la esencia divina se ha de tratar, primero, *si Dios existe;* segundo, *cómo es*, o mejor, cómo no es; tercero, de lo relativo a sus *operaciones*, a saber, de su ciencia, de su voluntad y de su poder» [3].

De acuerdo con esta concepción vamos a dividir nuestro estudio en tres secciones:

1.ª Existencia de Dios.
2.ª Naturaleza de Dios.
3.ª Operaciones de Dios.

[2] La sigla D significa el *Enchiridion Symbolorum* de DENZINGER, en el que se recogen los dogmas y declaraciones del Magisterio supremo de la Iglesia católica.
[3] Cf. I, 2, prólogo.

SECCIÓN PRIMERA

EXISTENCIA DE DIOS

2. El P. Sertillanges comienza el prefacio de su magnífica obra *Las fuentes de la creencia en Dios* con estas palabras:

«¡Cómo escribir sin tristeza el título de este libro! ¿No denuncia acaso, por sí solo, nuestra miseria de espíritu frente a pensamientos que deberían ser vida de la humanidad entera? Difícil le es a un creyente confesarse que se ha hecho necesario ahora demostrar la existencia de Dios, como si ésta no resplandeciese en el múltiple espejo que a nuestros ojos presentan así la naturaleza como el hombre.

Triste honor de nuestro tiempo es haber rehabilitado el ateísmo. Este era antes tenido como una monstruosidad intelectual; hoy pasa por heroísmo y liberación generosa. ¿No salta a los ojos que el libertar de esta suerte el espíritu humano equivale a librarle de sus alas? Siendo esclavo de todo, ¿convendrá todavía cerrarle la ventana por la cual hallaban camino abierto sus esperanzas?» [1]

El ateísmo, en efecto, además de una monstruosa aberración intelectual, representa una odiosa y cruel esclavitud para el corazón humano. ¡Pobre hombre aquel a quien arrancaran de raíz la esperanza en otra vida mejor, bajo el signo amoroso de un Dios que ha querido poner por encima de sus derechos de Creador su inmensa ternura de Padre!

Con todo, se impone en nuestros días una demostración de la existencia de Dios con una doble finalidad: la de confortar la fe vacilante de los indecisos y dejar en ridículo las absurdas pretensiones del ateísmo a ultranza.

Siguiendo las huellas del príncipe de la teología católica Santo Tomás de Aquino en su maravillosa *Suma Teológica* [2], vamos a plantear, en torno a la existencia de Dios, estas tres cuestiones fundamentales:

1.ª Si la existencia de Dios es una verdad de evidencia inmediata (I 2,1).
2.ª Si, por lo menos, es una verdad demostrable (I 2,2).
3.ª Demostración de la existencia de Dios (I 2,3).

Para justificar este orden téngase en cuenta que una verdad puede ser *evidente* con una evidencia tan clara e *inmediata* que no necesite demostración alguna: v.gr., el todo es mayor que cualquiera de sus partes, el círculo es redondo, etc.; pero puede tratarse

[1] P. SERTILLANGES, O. P., *Las fuentes de la creencia en Dios* (Barcelona 1943) p.5.

[2] Advertimos al lector, de una vez para siempre, que la *Suma Teológica* la citaremos sin nombrarla, haciendo referencia a la *parte, cuestión* y *artículo* correspondiente. Y así, por ejemplo, la cita I 14,3 significará: *Suma Teológica*, parte primera, cuestión 14, artículo 3. La cita I-II 2,4 quiere decir: *Suma Teológica*, parte primera de la segunda, cuestión 2, artículo 4. Cuando recojamos la doctrina contenida en la solución a las objeciones, lo indicaremos con la partícula latina *ad;* y así la cita III 2,4 ad 2 significará: *Suma Teológica*, parte tercera, cuestión 2, artículo 4, solución 2.ª

de una verdad que no sea de evidencia *inmediata* (v.gr., la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos), y entonces cabe preguntar dos cosas: si puede llegarse a ella por vía de *demostración* y, en caso afirmativo, *cómo se demuestra*.

CAPÍTULO I

SI LA EXISTENCIA DE DIOS ES UNA VERDAD DE EVIDENCIA INMEDIATA

3. 1. **Estado de la cuestión.** Nos preguntamos aquí si la existencia de Dios es una verdad tan clara y evidente que no necesita demostración alguna, o si, aunque sea cierta y evidente *en sí misma*, no lo es *con relación a nosotros* y necesita, por consiguiente, ser demostrada por el raciocinio o creída por la fe.

Para mayor claridad y precisión hay que tener en cuenta que pueden distinguirse dos clases de evidencia con relación a una verdad. Y así:

EVIDENTE EN SÍ MISMA Y CON RELACIÓN A NOSOTROS es aquella en la que todos advertimos, sin necesidad de ninguna reflexión, que el predicado está contenido en el sujeto, v.gr., «el todo es mayor que cualquiera de sus partes», «el círculo es redondo», «yo que hablo estoy vivo», etc.

Cabe subdividir esta evidencia en dos categorías o grados:

a) Evidente en sí misma y con relación a *todos* los hombres; v.gr., «cuando sale el sol es de día».

b) Evidente en sí misma y con relación a *algunos* hombres, pero no con relación a todos; v.gr., «los seres incorpóreos no ocupan lugar», cuya evidencia intrínseca sólo advierten, sin necesidad de demostración, los que sepan que únicamente ocupan lugar los seres *cuantitativos*, no los que carecen de cantidad como los seres incorpóreos.

EVIDENTE EN SÍ MISMA, PERO NO CON RELACIÓN A NOSOTROS, es aquella cuyo predicado está objetivamente contenido en el sujeto, pero cuya evidencia no aparece ante nosotros sino después de laboriosa demostración, como ocurre, por ejemplo, con la mayor parte de los teoremas matemáticos.

4. 2. **Opiniones.** Las diferentes opiniones en torno a esta cuestión pueden reducirse a las cuatro siguientes:

a) La existencia de Dios es una verdad inmediata y evidente, en sí misma y con relación a nosotros, ya que nuestro entendimiento conoce y ve intuitivamente a Dios y en El y por El todas las demás cosas. Tal es el error de los *ontologistas* (Malebranche, Gioberti, Rosmini, etc.).

b) La existencia de Dios es evidente en sí misma y con relación a nosotros, no porque contemplemos la esencia divina (error ontologista), sino porque la simple aprehensión de los términos nos hace ver claramente y sin ningún esfuerzo que el predicado está contenido en el sujeto. Así opi-

naron San Anselmo, San Alberto Magno, Egidio Romano, Dionisio Cartujano, Tomás de Argentina, etc.

c) La existencia de Dios no es evidente en sí misma ni con relación a nosotros, sino que necesita ser demostrada. Así opinan Enrique de Gante, Escoto, Ockam, Biel, Arriaga, etc.

d) Es evidente en sí misma, pero no con relación a nosotros y, por lo mismo, necesita ser demostrada. Tal es la sentencia de Santo Tomás y de la inmensa mayoría de los teólogos, que vamos a exponer a continuación.

3. **Doctrina católica.** Para mayor claridad y precisión la expondremos en forma de conclusiones:

Conclusión 1.ª La existencia de Dios no se conoce inmediatamente y por intuición, como afirman los ontologistas. (Completamente cierta.)

5. He aquí las pruebas:

1. La Sagrada Escritura. Enseña claramente que ningún mortal puede ver naturalmente a Dios en sí mismo, sino tan sólo su huella o vestigio a través de las criaturas:

«No me verá hombre alguno sin morir» (Ex 33,20).

«A Dios nadie le ha visto jamás» (Io 1,18).

«Al presente no vemos a Dios sino como en un espejo y bajo imágenes oscuras; pero entonces le veremos cara a cara» (1 Cor 13,12).

«El solo es inmortal por esencia y habita en una luz inaccesible: a quien ninguno de los hombres ha visto ni tampoco puede ver» (1 Tim 6,16).

No cabe hablar de manera más clara y categórica.

2. El Magisterio de la Iglesia. La Iglesia, por medio del Santo Oficio, ha rechazado toda clase de ontologismo, tanto el rígido (D 1659-1663) como el mitigado (D 1891-1897).

3. La razón teológica. Demuestra claramente la falsedad del ontologismo con argumentos decisivos. He aquí algunos:

a) Nuestro entendimiento depende en esta vida de tal modo de las operaciones de los sentidos que no puede naturalmente discurrir de las cosas divinas sino partiendo de las cosas sensibles, de manera mediata y por conceptos análogos. No es posible *naturalmente* la visión intuitiva de Dios (cf. D 475).

b) Conocer inmediata e intuitivamente al Ser Subsistente sólo es connatural al entendimiento divino y está fuera del alcance de la capacidad *natural* de todo entendimiento creado, ya que el conocimiento se verifica al modo como lo conocido está en el que lo conoce; y como el modo natural de conocer que tiene el hombre es *humano* y no divino, síguese que el conocimiento intuitivo e inmediato de Dios supera infinitamente la capacidad *natural* del hombre y sólo es posible por elevación *sobrenatural* de su entendimiento a base del *lumen gloriae*, como explicaremos en su lugar [3].

De donde se sigue que ni el mismo Dios con su potencia abso-

[3] Cf. I 12,4.

luta podría crear un espíritu al que fuera *natural* la inmediata visión de Dios.

Conclusión 2.ª La existencia de Dios es evidente en sí misma, pero no con relación a nosotros y, por lo mismo, necesita ser demostrada. (Doctrina cierta y común.)

6. Escuchemos a Santo Tomás explicando esta doctrina:

«La proposición «Dios existe» es evidente en sí misma, porque en ella el predicado *existe* se identifica con el sujeto *(Dios)*, ya que, como más adelante veremos, Dios es su misma existencia. Pero con respecto a nosotros, *que desconocemos la naturaleza divina*, no es evidente, sino que necesita ser demostrada por medio de cosas más conocidas de nosotros, aunque por su naturaleza sean menos evidentes, es decir, por sus efectos» [4].

Con esto se rectifica el error de los que dicen que la proposición «Dios existe» no es evidente ni siquiera en sí misma, y el de los que afirman que es evidente incluso con relación a nosotros por el simple examen de sus términos. Volveremos sobre este último error en el artículo siguiente al demostrar la invalidez del llamado «argumento ontológico» propuesto por San Anselmo.

Capítulo 2

SI PUEDE DEMOSTRARSE LA EXISTENCIA DE DIOS

7. 1. Estado de la cuestión. Se trata de saber si la existencia de Dios, que, como acabamos de ver, no es evidente con relación a nosotros, puede ser demostrada con certeza por la simple razón natural, aun prescindiendo de las luces de la fe.

8. 2. Errores. Los principales errores que en el transcurso de los siglos han ido apareciendo en torno a esta cuestión son los siguientes:

El agnosticismo niega la aptitud de la inteligencia humana para conocer las verdades suprasensibles, principalmente la de Dios. Presenta múltiples formas:

a) El positivismo no admite como objeto de ciencia sino los hechos del conocimiento sensible externo e interno y su coherencia según determinadas leyes. La existencia de las causas suprasensibles, principalmente la existencia de Dios, es del todo incierta.

b) El criticismo de Kant afirma que el objeto de la facultad cognoscitiva—llamada razón teórica—lo constituyen únicamente los fenómenos sensibles. Las cosas que exceden los sentidos no pueden ser alcanzadas por la razón. Según Kant, la existencia de Dios *en el orden teórico* no puede afirmarse ni negarse; pero es un *postulado de la razón práctica* exigido por la vida moral con el fin de establecer la debida proporción entre el mérito y la recompensa de las buenas obras.

c) El pragmatismo de W. James mide a la verdad por su mera utili-

[4] I 2,1.

dad práctica. No podemos juzgar en teoría si Dios existe, pero es una verdad *práctica*, puesto que tenemos necesidad de El.

d) EL SENTIMENTALISMO afirma que la existencia de Dios, más que demostrarse, se *siente*, ya sea mediante una *facultad instintiva* o *sentido común* (Reid), ya con un *sentido interno* y *afecto del corazón* (Jacobi), ya con la *intuición del corazón y el sentido religioso* (modernistas, inmanentistas y pseudomísticos).

e) EL EXISTENCIALISMO rechaza las esencias inmutables de las cosas y se preocupa únicamente de la existencia personal de cada uno. No puede compaginarse con el dogma católico, ya se trate del existencialismo ateo, ya del que niega el valor del raciocinio metafísico.

EL TRADICIONALISMO incide en el error por caminos distintos, exagerando el elemento sobrenatural en perjuicio de las fuerzas de la razón. Enseña que la revelación divina se requiere necesariamente para el conocimiento *cierto* de Dios. La idea de Dios, procedente de la revelación primitiva, la recibimos de nuestros padres y se nos transmite por tradición oral. La Iglesia ha rechazado estos errores (cf. D 1622ss; 1649ss; 1785ss; 1806), que fueron patrocinados por Bonald, Lamennais, Bautain, Bonnetty, Ventura, etc.

Con el tradicionalismo hacen coro, aunque con diversos matices, muchos *protestantes* y *jansenistas*.

3. **Doctrina católica.** La recogen las siguientes conclusiones:

Conclusión 1.ª La existencia de Dios no puede demostrarse por ningún argumento «a priori». (Completamente cierta.)

9. La razón es sencillísima. Demostración «a priori» es aquella que demuestra alguna cosa *por sus causas*. Por lo mismo, afecta únicamente a los *efectos*. Ahora bien: Dios no es efecto de nadie, ya que, como veremos, es la Causa Primera de todo cuanto existe. Luego es imposible demostrar la existencia de Dios por ningún argumento «a priori».

Conclusión 2.ª Tampoco puede demostrarse su existencia real por el llamado argumento ontológico o «a simultaneo». (Doctrina común y cierta en teología.)

10. El llamado argumento *ontológico*, propuesto por San Anselmo, fue repetido, con distintos matices, por Descartes, Leibnitz y otros filósofos. He aquí las tres principales formulaciones:

SAN ANSELMO. Todos los hombres cuando hablan de Dios quieren expresar bajo este nombre el ser más perfecto que se puede pensar o imaginar. Ahora bien: si este ser careciera de existencia no sería el más perfecto que se puede pensar o imaginar, porque cualquier ser existente, por el mero hecho de existir, ya sería más perfecto que él. Luego en el concepto mismo de Dios está implicada su existencia real. Cualquiera que entienda bien lo que significa la palabra «Dios» deducirá inmediatamente su exis-

tencia real. Por consiguiente, la existencia de Dios es evidente para todos los hombres; sólo el necio puede decir «no hay Dios» [1].

DESCARTES. Tenemos idea clara de un Ser infinito al que llamamos Dios. Ahora bien: esta idea incluye forzosamente la existencia real de ese Ser, porque el ser no-existente no puede llamarse infinito. Luego Dios, Ser infinito, existe realmente [2].

LEIBNITZ. Concebimos perfectamente que la existencia de Dios es *posible;* pero si de hecho no existiera, no sería posible que existiese jamás, ya que a Dios nadie puede crearle. Luego Dios existe realmente [3].

CRÍTICA. Estos argumentos, al parecer tan claros y sencillos, son, sin embargo, inadmisibles. Hay en ellos un tránsito ilegítimo del orden ideal al real. Partiendo de una *idea* no se puede llegar sino a otra *idea:* la existencia *ideal* de Dios. Para demostrar la existencia *real* de Dios es preciso partir de las *cosas reales,* con el fin de ascender, por vía de rigurosa causalidad, hasta la Causa Primera que las ha creado todas [4].

Conclusión 3.ª La razón humana puede demostrar con toda certeza la existencia de Dios Creador y Señor de todo cuanto existe. (De fe divina, expresamente definida.)

11. Consta expresamente por:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. He aquí algunos textos del todo claros y expresivos:

«Vanos son por naturaleza todos los hombres que carecen del conocimiento de Dios..., pues de la grandeza y hermosura de las criaturas, *por razonamientos,* se llega a conocer al Hacedor de éstas» (Sap 13,1-5).

«... no son excusables, porque si pueden alcanzar tanta ciencia y son capaces de investigar el universo, ¿cómo no conocen más fácilmente al Señor de él?» (Sap 13,9).

«Porque desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, son conocidos mediante las criaturas. De manera que son inexcusables» (Rom 1,20).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Lo enseñó siempre así y lo definió expresamente el Concilio Vaticano I en la siguiente forma:

«Si alguno dijere que el Dios uno y verdadero, Creador y Señor nuestro, no puede ser conocido *con certeza* por la luz natural de la razón humana por medio de las cosas que han sido hechas, sea anatema» (D 1806).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Como veremos en el capítulo siguiente, por vía de rigurosa causalidad, o sea, partiendo de las cosas creadas y remontándonos a la Causa Primera de la que proceden todas ellas, puede demostrarse con toda certeza la existencia real de Dios como Creador y Señor de todo cuanto existe.

[1] Cf. SAN ANSELMO, *Proslogium* c.2,3.
[2] Cf. DESCARTES, *Medit.* V; *Princip. phil.* p.1.ª c.14,18.
[3] Cf. LEIBNITZ, *Monadología, Nuevos ensayos* l.4 c.9,7.
[4] Cf. I 2,1 ad 2.

CAPÍTULO 3

DEMOSTRACION DE LA EXISTENCIA DE DIOS

12. Como es sabido, la demostración filosófica o racional de la existencia de Dios se apoya casi exclusivamente en el llamado *principio de causalidad*, cuya formulación es la siguiente: «Todo efecto tiene necesariamente una causa».

A pesar de la evidencia deslumbradora de ese principio—ya que el concepto mismo de *efecto* lleva consigo inevitablemente la exigencia de *una causa*, pues de lo contrario el efecto carecería de sentido y dejaría automáticamente de ser *efecto*—ha sido puesto en tela de juicio y hasta negado rotundamente por Kant y sus discípulos. No podemos detenernos aquí en la demostración filosófica del principio de causalidad [1], que, por otra parte, no es necesaria para ninguna persona de sano juicio. Nos limitamos a hacer nuestras las siguientes palabras del P. Sertillanges en su obra ya citada [2]:

«Si eres discípulo de Kant—y sabe Dios si los discípulos de Kant han ido más allá que su maestro—, si te resuelves a negar, guiado por esos procedimientos radicales que de un golpe atacan la inteligencia humana en su misma fuente, hasta ahí no quiero seguirte: precisaría para ello rehacer toda la filosofía, y mis pretensiones son más humildes...

Si nada hay seguro, tampoco Dios es seguro. Si nuestro pensamiento es mero espejismo, nuestro discurso una acrobacia superior, nuestros más profundos instintos una forma arbitraria de nuestra sensibilidad sin relación alguna con una verdad en sí, nada me queda por decir; Dios perecerá en el universal naufragio de la conciencia y de la razón. Pero ¿qué importa al común de los mortales ese estado de ciertos espíritus descentrados y enfermos?

Bástanos demostrar que Dios existe tan ciertamente como el mundo existe, tan ciertamente como existimos nosotros; que no podemos negarlo sin negar juntamente toda certeza teórica y práctica, y sin privarnos con ello del derecho a vivir».

El principio de causalidad constituye la base fundamental de las pruebas metafísicas de la existencia de Dios. En el fondo todas

[1] Escuchemos a un egregio filósofo contemporáneo explicando brevemente el principio de causalidad (cf. GREDT, *Elementa Philosophiae* vol.2 n.749,5):

«Todo efecto tiene su causa» («nada se hace sin causa proporcionada») es un principio evidente por sí mismo para todos *(per se notum omnibus)*. Este principio hay que entenderlo en el sentido de que todo efecto ha de tener una causa distinta realmente de sí mismo: nadie puede causarse a sí mismo. Esto sería contradictorio. Debería ser y no ser a la vez. Porque causaría y sería causado; en cuanto causaría debería existir, y en cuanto causado debería no existir...

El Ser existente por sí mismo no es contradictorio. Porque este Ser no es *efecto*, sino que siempre existe, y existe necesariamente. No tiene el ser después del no-ser, sino que tiene el ser siempre y necesariamente. Es el Ser absoluto y necesario: Dios. Por el contrario, cualquier *efecto* no existía en un momento dado: tiene el ser después del no-ser. El no-ser precede a su ser, si no en el tiempo, al menos en naturaleza».

Luego como todo *efecto* es necesariamente un ser contingente (que existe, pero podría no haber existido), síguese que todo efecto reclama necesariamente una causa *distinta de él* que le haya hecho pasar del no-ser al ser.

[2] Cf. *Las fuentes de la creencia en Dios* p.13.

pueden reducirse a un argumento muy sencillo, que, para mayor claridad, vamos a descomponerlo en tres pequeñas proposiciones:

1.ª **Todo cuanto ha comenzado a existir ha debido tener una causa que le haya dado la existencia.**

Esto es del todo claro y evidente, porque es absolutamente imposible que alguien que no existe todavía pueda darse a sí mismo la existencia. La nada no puede producir absolutamente nada, ya que la nada no existe, es una pura ficción de nuestra mente.

2.ª **Esa causa que ha dado la existencia a un efecto que antes no existía, o es la Causa Primera incausada—en cuyo caso hemos llegado a Dios—o ha sido causada, a su vez, por otra causa anterior a ella.**

Es evidente también. Si no se trata todavía de la Primera Causa incausada (= Dios) será necesariamente alguna causa intermedia causada por otra causa anterior. Y así los hijos son causados por sus padres, éstos por sus abuelos y éstos por los bisabuelos, etc.

3.ª **Ahora bien: en esta serie de causas segundas o intermedias no puede procederse hasta el infinito. Es absolutamente necesario llegar a una Primera Causa incausada que sea el origen y la razón de ser de todas las demás causas.**

Es evidente que en la serie de causas segundas o intermedias no puede procederse hasta el infinito. Porque se seguiría el absurdo de que existiría una serie infinita de causas *segundas* o *intermedias* sin que las haya precedido ninguna *causa primera* o inicial, contra el concepto mismo de causa segunda o intermedia. Suprimida la Causa Primera, desaparecen necesariamente todas las causas segundas. Ninguna de ellas tiene en sí misma la razón de su existencia y, por lo mismo, han tenido que recibirla *inicialmente* de una Primera Causa que tenga *en sí misma* la razón de su propia existencia, o sea, de una *Primera Causa incausada*, que es, precisamente, lo que entendemos por Dios.

Esta sencilla demostración deja enteramente zanjada la cuestión de la existencia de Dios para todo espíritu sereno y reflexivo. Pero para mayor abundamiento vamos a examinarla más despacio, dividiendo la materia en tres artículos:

1.º Lo que nos dice la razón.
2.º Lo que nos enseña la fe.
3.º Cuestiones complementarias.

ARTÍCULO I

LO QUE NOS DICE LA RAZON

13. Dividiremos este artículo en dos partes. En la primera expondremos brevemente las famosas *cinco vías* para demostrar racionalmente la existencia de Dios, tal como las trae Santo Tomás en la *Suma Teológica* (I 2,3). En la segunda, las confirmaremos con algunos argumentos complementarios.

I. Las cinco vías de Santo Tomás

El Doctor Angélico procede a la demostración racional de la existencia de Dios ascendiendo hasta El por *cinco vías* o caminos distintos:

1.ª Por la existencia del movimiento.
2.ª Por la causalidad *eficiente*.
3.ª Por los seres contingentes.
4.ª Por los diferentes grados de perfección.
5.ª Por el orden del universo.

Vamos a exponerlas cuidadosamente una por una.

Primera vía: el movimiento

14. La primera vía para demostrar la existencia de Dios puede formularse del siguiente modo:

El movimiento del universo exige un Primer Motor inmóvil, que es precisamente Dios.

Escuchemos en primer lugar la exposición del argumento por Santo Tomás de Aquino [1]:

«Es innegable y consta por el testimonio de los sentidos que en el mundo hay cosas que se mueven. Pues bien: todo lo que se mueve es movido por otro, ya que nada se mueve más que en cuanto está en *potencia* respecto a aquello para lo que se mueve. En cambio, mover requiere estar en *acto*, ya que mover no es otra cosa que hacer pasar algo de la potencia al acto, y esto no puede hacerlo más que lo que está en acto, a la manera como lo caliente en acto, v.gr., el fuego, hace que un leño, que está caliente sólo en *potencia, pase a estar caliente en acto.*

Ahora bien: no es posible que una misma cosa esté, a la vez, en acto y en potencia respecto a lo mismo, sino respecto a cosas diversas; y así, v.gr., lo que es caliente en acto no puede estar caliente en potencia para ese mismo grado de calor, sino para otro grado más alto, o sea, que en potencia está a la vez frío. Es, pues, imposible que una misma cosa sea a la vez y del mismo modo motor y móvil, o que se mueva a sí misma. Hay que concluir, por consiguiente, que todo lo que se mueve es movido por otro. Pero si este otro es, a su vez, movido por un tercero, este tercero necesitará otro que le mueva a él, y éste a otro, y así sucesivamente. Mas no se puede proceder indefinidamente en esta serie de motores, porque entonces no habría ningún primer motor y, por consiguiente, no habría motor alguno, pues los motores intermedios no mueven más que en virtud del movimiento que reciben del primero, lo mismo que un bastón nada mueve si no lo impulsa la mano. Es necesario, por consiguiente, llegar a un Primer Motor que no sea movido por nadie, y éste es lo que todos entendemos por Dios».

El argumento es de una fuerza demostrativa incontrovertible para cualquier espíritu reflexivo acostumbrado a la alta especulación filosófica. Pero vamos a exponerlo de manera más clara y sencilla para que puedan captarlo fácilmente los lectores no acostumbrados a los altos razonamientos filosóficos.

En el mundo que nos rodea hay infinidad de cosas que se mue-

[1] Cf. I 2,3.

ven. Es un hecho que no necesita demostración: basta abrir los ojos para contemplar el movimiento por todas partes.

Ahora bien: prescindiendo del movimiento de los seres *vivos*, que, en virtud precisamente de la misma vida, tienen un movimiento *inmanente* que les permite crecer o trasladarse de un sitio a otro sin más influjo *aparente* [2] que el de su propia naturaleza o el de su propia voluntad, es un hecho del todo claro e indiscutible que los seres *inanimados* (o sea, todos los pertenecientes al reino mineral) no pueden moverse a sí mismos, sino que necesitan que alguien les mueva. Si nadie mueve a una piedra, permanecerá quieta e inerte por toda la eternidad, ya que ella no puede moverse a sí misma, puesto que carece de *vida* y, por lo mismo, está desprovista de todo movimiento inmanente.

Pues apliquemos este principio tan claro y evidente al mundo sideral y preguntémonos quién ha puesto y pone en movimiento esa máquina colosal del universo estelar, *que no tiene en sí misma la razón de su propio movimiento, puesto que se trata de seres inanimados pertenecientes al reino mineral;* y por mucho que queramos multiplicar los motores intermedios, no tendremos más remedio que llegar a un *Primer Motor inmóvil* incomparablemente más potente que el universo mismo, puesto que lo domina con soberano poder y lo gobierna con infinita sabiduría. Verdaderamente, para demostrar la existencia de Dios basta contemplar el espectáculo maravilloso de una noche estrellada, sabiendo que esos puntitos luminosos esparcidos por la inmensidad de los espacios como polvo de brillantes son soles gigantescos que se mueven a velocidades fantásticas, a pesar de su aparente inmovilidad.

Un ilustre autor contemporáneo ha expuesto este argumento de una manera muy bella y sugestiva [3]:

«Sabemos por experiencia, y es un principio inconcuso de mecánica, que la materia es *inerte*, esto es, de suyo indiferente para el movimiento o el reposo. La materia no se mueve ni puede moverse por sí misma: para hacerlo, necesita una fuerza extrínseca que la impela... Si vemos un aeroplano volando por los aires, pensamos al instante en el motor que lo pone en movimiento; si vemos una locomotora avanzando majestuosamente por los rieles, pensamos en la fuerza expansiva del vapor que lleva en sus entrañas. Más aún: si vemos una piedra cruzando por los aires, discurrimos al instante en la mano o en la catapulta que la ha arrojado.

He aquí, pues, nuestro caso.

Los astros son aglomeraciones inmensas de materia, globos monstruosos que pesan miles de cuatrillones de toneladas, como el Sol, y centenares de miles, como Betelgeuse y Antarés. Luego también son inertes de por sí. Para ponerlos en movimiento se ha precisado una fuerza *infinita, extracósmica, venida del exterior,* una mano *omnipotente* que los haya lanzado como proyectiles por el espacio...

[2] Empleamos la palabra *aparente* con toda deliberación, ya que, en realidad, ni siquiera los seres vivos se mueven a sí mismos sin el previo influjo de la Causa Primera, como se demuestra con toda certeza en metafísica. Pero preferimos no insistir en ello, para fijarnos únicamente en los seres inanimados, en los que el argumento de la necesidad del Primer Motor inmóvil aparece con toda claridad y evidencia aun para los no acostumbrados a la alta especulación filosófica.

[3] Cf. P. JESÚS SIMÓN, S. I., *A Dios por la ciencia* 4.ª ed. (Barcelona 1947) p.28.

¿De quién es esa mano? ¿De dónde procede la fuerza incontrastable capaz de tan colosales maravillas? ¿La fuerza que avasalló los mundos? Sólo puede haber una respuesta: la mano, la omnipotencia de Dios».

En su celebrada obra *La religión demostrada* expone Hillaire este mismo argumento en la siguiente forma [4]:

«Es un principio admitido por las *ciencias físicas y mecánicas* que la materia no puede moverse por sí misma: una estatua no puede abandonar su pedestal; una máquina no puede moverse sin una fuerza motriz; un cuerpo en reposo no puede por sí mismo ponerse en movimiento. Tal es el llamado *principio de inercia*. Luego es necesario un motor para producir el movimiento.

Pues bien: la tierra, el sol, la luna, las estrellas, recorren órbitas inmensas sin chocar jamás unas con otras. La tierra es un globo colosal de cuarenta mil kilómetros de circunferencia, que realiza, según afirman los astrónomos, una rotación completa sobre sí mismo en el espacio de un día, moviéndose los puntos situados sobre el ecuador con la velocidad de veintiocho kilómetros por minuto. En un año da una vuelta completa alrededor del sol, y la velocidad con que marcha es de unos treinta kilómetros por segundo. Y también sobre la tierra, los vientos, los ríos, las mareas, la germinación de las plantas, todo proclama la existencia del movimiento.

Todo movimiento supone un motor; mas como no se puede suponer *una serie infinita* de motores que se comuniquen el movimiento unos a otros, puesto que *un número infinito es tan imposible como un bastón sin extremidades*, hay que llegar necesariamente a un ser primero que comunique el movimiento sin haberlo recibido; hay que llegar a un *primer motor inmóvil*. Ahora bien, este primer ser, esta causa primera del movimiento, es Dios, quien con justicia recibe el nombre de *Primer Motor* del universo.

Admiramos el genio de Newton, que descubrió las leyes del movimiento de los astros; pero ¿qué inteligencia no fue necesaria para establecerlas, y qué poder para lanzar en el espacio y mover con tanta velocidad y regularidad estos innumerables mundos que constituyen el universo?...

Napoleón, en la roca de Santa Elena, decía al general Bertrand: «Mis victorias os han hecho creer en mi genio; el Universo me hace creer en Dios... ¿Qué significa la más bella maniobra militar comparada con el movimiento de los astros?...»

Este argumento, enteramente demostrativo por sí mismo, alcanza su máxima certeza y evidencia si se le combina con el del orden admirable que reina en el movimiento vertiginoso de los astros, que se cruzan entre sí recorriendo sus órbitas a velocidades fantásticas sin que se produzca jamás un choque ni la menor colisión entre ellos. Lo cual prueba que esos movimientos no obedecen a una fuerza ciega de la misma naturaleza, que produciría la confusión y el caos, sino que están regidos por un poder soberano y una inteligencia infinita, como veremos claramente más abajo al exponer la *quinta vía* de Santo Tomás.

Quede, pues, sentado que el movimiento del universo exige un Primer Motor que impulse o mueva a todos los demás seres que se mueven. Dada su soberana perfección, este Primer Motor ha de ser necesariamente *inmóvil*, o sea, no ha de ser movido por ningún

[4] Cf. HILLAIRE, *La religión demostrada* 10ª ed. (Barcelona 1955) p.6-7.

otro motor, sino que ha de poseer en sí mismo y por sí mismo la fuerza infinita que impulse el movimiento a todos los demás seres que se mueven. Este Primer Motor inmóvil, infinitamente perfecto, recibe el nombre adorable de Dios [5].

Segunda vía: la causalidad eficiente

15. Este segundo procedimiento para demostrar la existencia de Dios puede formularse sintéticamente del siguiente modo:

Las causas eficientes segundas reclaman necesariamente la existencia de una Primera Causa eficiente a la que llamamos Dios.

En gracia a los no iniciados en filosofía vamos a explicar brevemente los términos de la proposición.

Se entiende en filosofía por *causa eficiente* aquella que, al actuar, produce un efecto distinto de sí misma. Así, el escultor es la causa eficiente de la estatua esculpida por él; el padre es la causa eficiente de su hijo.

Se entiende por *causa eficiente segunda* toda aquella que, a su vez, ha sido hecha por otra causa eficiente anterior. Y así, el padre es causa eficiente de su hijo, pero, a su vez, es efecto de su propio padre, que fue quien le trajo a la existencia como causa eficiente anterior. En este sentido son causas segundas *todas las del universo,* excepto la Primera Causa incausada, cuya existencia vamos a investigar.

Escuchemos, en primer lugar, a Santo Tomás de Aquino [1]:

«Hallamos que en el mundo de lo sensible hay un orden determinado entre las causas eficientes; pero no hallamos ni es posible hallar que alguna cosa sea su propia causa, pues en tal caso habría de ser anterior a sí misma, y esto es imposible. Ahora bien: tampoco se puede prolongar indefinidamente la serie de las causas eficientes, porque, en todas las causas eficientes subordinadas, la primera es causa de la intermedia y ésta es causa de la última, sean pocas o muchas las intermedias. Y puesto que, suprimida una causa, se suprime su efecto, si no existiese entre las causas eficientes una que sea la primera, tampoco existiría la última ni la intermedia. Si, pues, se prolongase indefinidamente la serie de causas eficientes, no habría causa eficiente primera, y, por tanto, ni efecto último ni causa eficiente intermedia, cosa falsa a todas luces. Por consiguiente, es necesario que exista una Causa Eficiente Primera, a la que llamamos Dios».

Como se ve, el argumento de esta segunda vía es también del todo evidente y demostrativo. Pero para ponerlo todavía más al alcance de los no iniciados en filosofía, vamos a poner un ejemplo clarísimo para todos: el origen de la vida en el universo.

Es un hecho indiscutible que en el mundo hay seres vivientes que no han existido siempre, sino que han comenzado a existir;

[5] Dios es absolutamente *inmóvil* tanto en el sentido metafísico del movimiento (tránsito de la potencia al acto) como en el sentido físico (movimiento local de un sitio a otro). Lo es en el sentido metafísico porque, como veremos más adelante, es *Acto puro,* sin mezcla de potencialidad alguna; y lo es en el sentido físico porque, como veremos también, es *Inmenso* y ocupa y llena todos los lugares del universo, sin que exista ni pueda existir un solo lugar en el que no esté íntimamente presente Dios por esencia, presencia y potencia.

[1] Cf. I 2,3.

v.gr., cualquier persona humana. Todos ellos recibieron la vida de sus propios padres, y éstos de los suyos, y así sucesivamente. Ahora bien: es imposible prolongar hasta el infinito la lista de nuestros tatarabuelos. Es forzoso llegar a un primer ser viviente que sea el principio y origen de todos los demás. Suprimido el primero, quedan suprimidos automáticamente el segundo y el tercero y todos los demás; de donde habría que concluir que los seres vivientes actuales no existen realmente, lo cual es ridículo y absurdo. Luego existe un Primer Viviente que es causa y origen de todos los demás.

Ahora bien: este Primer Viviente reúne, entre otras muchas, las siguientes características:

1.ª No tiene padre ni madre, pues de lo contrario ya no sería el primer viviente, sino el tercero, lo cual es absurdo y contradictorio, puesto que se trata del primer viviente en absoluto.

2.ª No ha nacido nunca, porque de lo contrario hubiera comenzado a existir y alguien hubiera tenido que darle la vida, pues de la nada no puede salir absolutamente nada, ya que la nada no existe, y lo que no existe, nada puede producir. Luego ese primer viviente tiene la vida *por sí mismo*, sin haberla recibido de nadie.

3.ª Luego es eterno, o sea, ha existido *siempre*, sin que haya comenzado jamás a existir.

4.ª Luego todos los demás seres vivientes proceden necesariamente de él, ya que es absurdo y contradictorio admitir dos o más primeros vivientes: el primero en cualquier orden de cosas se identifica con la unidad absoluta.

5.ª Luego de él proceden, como de su causa originante y creadora, *todos* los seres vivientes del universo visible: hombres, animales y plantas, y todos los del universo invisible: los ángeles de que nos hablan las Escrituras.

6.ª Luego es superior y está infinitamente por encima de todos los seres vivientes del universo, a los que comunicó la existencia y la vida.

Hay que concluir forzosamente que el Primer Viviente que reúne estas características tiene un nombre adorable: es, sencillamente, Dios.

Escuchemos a Hillaire exponiendo con claridad y sencillez este mismo argumento [2]:

«Las *ciencias físicas y naturales* nos enseñan que hubo un tiempo en que no existía ningún ser viviente sobre la tierra. ¿De dónde, pues, ha salido la vida que ahora existe en ella: la vida de las plantas, la vida de los animales, la vida del hombre? [3].

La *razón* nos dice que ni siquiera la *vida vegetativa* de una planta y menos la *vida sensitiva* de los animales, y muchísimo menos la *vida intelectiva* del

[2] Cf. HILLAIRE, o.c., p.8-9.

[3] Para contrarrestar la fuerza demostrativa del argumento de la aparición de la vida sobre la tierra, algunos racionalistas lanzaron la hipótesis de que habían caído sobre ella gérmenes vivientes procedentes de otros astros. Pero esta suposición, enteramente arbitraria y gratuita, no tiene valor alguno, ya que, en ese caso, habría que investigar el origen de la vida en esos otros astros—lo que nos llevaría de todas formas a la necesidad de un Primer Viviente—y habría que explicar, además, cómo conservaron estos gérmenes la vitalidad sometidos a la acción de los rayos ultravioleta y atravesando los espacios interplanetarios, cuya temperatura es de 273 grados bajo cero. *(Nota del autor.)*

hombre, han podido brotar de la materia. ¿Por qué? Porque nadie da lo que no tiene; y como la materia carece de vida, no puede darla.

Los ateos se encuentran acorralados por este dilema: o bien la vida *ha nacido espontáneamente* sobre el globo, fruto de la materia por *generación espontánea;* o bien hay que admitir una *causa distinta del mundo,* que fecunda la materia y hace brotar la vida. Ahora bien: después de los experimentos concluyentes de Pasteur, ya no hay sabios verdaderos que se atrevan a defender la *hipótesis de la generación espontánea;* la verdadera ciencia establece que *nunca un ser viviente nace sin germen vital, semilla, huevo o renuevo,* proveniente de otro ser viviente de la misma especie.

Pero ¿cuál es el origen del primer ser viviente de cada especie? Remontaos todo lo que queráis de generación en generación: siempre habrá que llegar a un primer creador, que es Dios, *causa primera de todas las cosas.* Es el viejo argumento del *huevo y la gallina;* mas no por ser viejo deja de ser molesto para los ateos» [4].

Este argumento del origen de la vida es un simple caso particular del argumento general de la necesidad de una Primera Causa eficiente y puede aplicarse, por lo mismo, a todos los demás seres existentes en el universo. Cada uno de los seres, vivientes o no, que pueblan la inmensidad del universo, constituye una prueba concluyente de la existencia de Dios; porque todos esos seres son necesariamente *el efecto de una causa que los ha producido,* la obra de un Dios creador.

Vamos a ver esto mismo desde otro punto de vista distinto.

Tercera vía: la contingencia de los seres

16. El argumento fundamental de la tercera vía para demostrar la existencia de Dios puede formularse sintéticamente del modo siguiente:

La contingencia de las cosas del mundo nos lleva con toda certeza al conocimiento de la existencia de un Ser Necesario que existe por sí mismo, al que llamamos Dios.

Ante todo precisemos los conceptos de ser contingente y necesario.

a) SER CONTINGENTE es aquel que existe, pero podría no existir. O también, aquel que comenzó a existir y dejará de existir algún día. Tales son todos los seres corruptibles del universo.

b) SER NECESARIO es aquel que existe y no puede dejar de existir; o también, aquel que, teniendo la existencia de sí y por sí mismo, ha existido siempre y no dejará jamás de existir.

Escuchemos ahora el razonamiento de Santo Tomás [1]:

«La tercera vía considera el ser posible o contingente y el necesario, y puede formularse así: Hallamos en la naturaleza cosas que pueden existir o no existir, pues vemos seres que se engendran o producen y seres que

[4] Como es sabido, el famoso argumento del huevo y la gallina es el siguiente: ¿Qué es lo primero que hubo en el mundo, un huevo o una gallina? Si fue el huevo, ¿quién lo puso? Y si fue la gallina, ¿de dónde salió? No hay más remedio que admitir la existencia de alguien que fue capaz de crear el huevo o la gallina. *(Nota del autor.)*

[1] Cf. I 2,3.

mueren o se destruyen, y, por tanto, tienen posibilidad de existir o de no existir.

Ahora bien: es imposible que los seres de tal condición hayan existido siempre, ya que lo que tiene posibilidad de no ser hubo un tiempo en que de hecho no existió. Si, pues, todas las cosas existentes tuvieran la posibilidad de no ser, hubo un tiempo en que ninguna existió de hecho. Pero, si esto fuera verdad, tampoco ahora existiría cosa alguna, porque lo que no existe no empieza a existir más que en virtud de lo que ya existe, y, por tanto, si nada existía, fue imposible que empezase a existir alguna cosa, y, en consecuencia, ahora no existiría nada, cosa evidentemente falsa.

Por consiguiente, no todos los seres son meramente posibles o contingentes, sino que forzosamente ha de haber entre los seres alguno que sea necesario. Pero una de dos: este ser necesario o tiene la razón de su necesidad en sí mismo o no la tiene. Si su necesidad depende de otro, como no es posible admitir una serie indefinida de cosas necesarias cuya necesidad dependa de otras—según hemos visto al tratar de las causas eficientes—, es forzoso llegar a un Ser que exista necesariamente *por sí mismo*, o sea, que no tenga fuera de sí la causa de su existencia necesaria, sino que sea causa de la necesidad de los demás. Y a este Ser absolutamente necesario le llamamos Dios».

Se trata, como se ve, de un razonamiento absolutamente demostrativo en todo el rigor científico de la palabra. La existencia de Dios aparece a través de él con tanta fuerza como la que lleva consigo la demostración de un teorema de geometría. No es posible substraerse a su evidencia ni hay peligro alguno de que el progreso de las ciencias encuentre algún día la manera de desvirtuarla, porque estos principios metafísicos trascienden la experiencia de los sentidos y están por encima y más allá de los progresos de la ciencia.

Escuchemos a Balmes exponiendo con toda claridad y nitidez este mismo argumento [2]:

«Existe algo: cuando menos nosotros. Aunque el mundo corpóreo fuera una ilusión, nuestra propia existencia sería una realidad. Si existe algo, es preciso que algo haya existido siempre; porque, si fingimos que no haya nada absolutamente, no podrá haber nunca nada; pues lo que comenzase a ser no podría salir de sí mismo ni de otro, por suponerse que no hay nada; y de la pura nada, nada puede salir. Luego hay algún ser que ha existido siempre. Este ser no tiene en otro la razón de su existencia; es absolutamente *necesario*, porque, si no lo fuese, sería contingente, esto es, podría haber existido o no existido; así, pues, no habría más razón para su existencia que para su no existencia. Esta existencia no ha podido menos de haberla, luego la no existencia es imposible. Luego hay un ser cuya no existencia implica contradicción, y que, por consiguiente, tiene en su esencia la razón de su existencia. Este ser necesario no somos nosotros, pues sabemos por experiencia que hace poco no existíamos: nuestra memoria no se extiende más allá de unos cortos años. No son nuestros semejantes, por la misma razón. No es tampoco el mundo corpóreo, en el cual no hallamos ningún carácter de necesidad, antes, por el contrario, le vemos sujeto de continuo a mudanzas de todas clases. Luego hay un ser necesario que no es ni nosotros ni el mundo corpóreo; y como éstos, por lo mismo que son contingentes, han de tener en otro la razón de su existencia, y esta razón no puede hallarse en otro ser contingente, puesto que él, a su vez, la tiene en otro, resulta que así el mundo corpóreo como el alma humana tienen la razón de su existencia

2 Cf. BALMES, *Obras completas* ed. BAC, t.3 *Filosofía elemental* (Madrid 1947) p.381-382.

en un ser necesario distinto de ellos. Un ser necesario, causa del mundo, es Dios; luego Dios existe».

Que el ser necesario se identifica con Dios es cosa clara y evidente, teniendo en cuenta algunas de las características que la simple razón natural puede descubrir con toda certeza en él. He aquí las principales [3]:

1.ª EL SER NECESARIO ES INFINITAMENTE PERFECTO. Consta por el mero hecho de existir en virtud de su propia esencia o naturaleza, lo cual supone el conjunto de todas las perfecciones posibles y en grado supremo. Porque posee la *plenitud del ser* y el ser comprende todas las perfecciones: es, pues, infinitamente perfecto.

2.ª NO HAY MÁS QUE UN SER NECESARIO. El Ser necesario es infinito; y dos infinitos no pueden existir al mismo tiempo. Si son distintos, no son ni infinitos ni perfectos, porque ninguno de los dos posee lo que pertenece al otro. Si no son distintos, no forman más que un solo ser.

3.ª EL SER NECESARIO ES ETERNO. Si no hubiera existido siempre, o si tuviera que dejar de existir, evidentemente no existiría en virtud de su propia naturaleza. Puesto que existe por sí mismo, no puede tener ni principio, ni fin, ni sucesión.

4.ª EL SER NECESARIO ES ABSOLUTAMENTE INMUTABLE. Mudarse es adquirir o perder algo. Pero el Ser necesario no puede adquirir nada, porque posee todas las perfecciones; y no puede perder nada, porque la simple posibilidad de perder algo es incompatible con su suprema perfección. Luego es inmutable.

5.ª EL SER NECESARIO ES ABSOLUTAMENTE INDEPENDIENTE. Porque no necesita de nadie, se basta perfectamente a sí mismo, ya que es el Ser que existe por sí mismo, infinito, eterno, perfectísimo.

6.ª EL SER NECESARIO ES UN ESPÍRITU. Un espíritu es un ser inteligente, capaz de pensar, de entender y de querer; un ser que no puede ser visto ni tocado con los sentidos corporales. A diferencia de la materia, que tiene las características opuestas.

El Ser necesario tiene que ser forzosamente espíritu, no cuerpo o materia. Porque, si fuera *corporal*, sería limitado en su ser, como todos los cuerpos. Si fuera *material* sería divisible y no sería infinito. Tampoco sería *infinitamente perfecto*, porque la materia no puede ser el principio de la inteligencia y de la vida, que están mil veces por encima de ella. Luego el Ser necesario es un Ser espiritual, infinitamente perfecto y trascendente.

Ahora bien: estos y otros caracteres que la simple razón natural descubre sin esfuerzo y con toda certeza en el ser necesario coinciden en absoluto con los atributos divinos. Luego el ser necesario es Dios. Luego la existencia de Dios está fuera de toda duda a la luz de la simple razón natural.

Cuarta vía: los distintos grados de perfección

17. La cuarta vía llega a la existencia de Dios por la consideración de los distintos grados de perfección que se encuentran en os seres creados. Es, quizá, la más profunda desde el punto de

[3] Cf. HILLAIRE, o.c., p.14-15.

vista metafísico; pero, por eso mismo, es la más difícil de captar por los no iniciados en las altas especulaciones filosóficas. Vamos a exponerla brevemente [1].

En primer lugar, escuchemos el razonamiento del Doctor Angélico [2]:

«La cuarta vía considera los grados de perfección que hay en los seres. Vemos en los seres que unos son más o menos buenos, verdaderos y nobles que otros, y lo mismo sucede con las diversas cualidades. Pero el más y el menos se atribuye a las cosas según su diversa proximidad a lo máximo, y por esto se dice que una cosa está tanto más caliente cuanto más se aproxima al máximo calor. Por tanto, ha de existir algo que sea verdaderísimo, nobilísimo y óptimo, y, por ello, ente o ser supremo; pues, como dice el Filósofo, lo que es verdad máxima es máxima entidad. Ahora bien: lo máximo en cualquier género es causa de todo lo que en aquel género existe, y así el fuego, que tiene el máximo calor [3], es causa del calor de todo lo caliente. Existe, por consiguiente, algo que es para todas las cosas existentes causa de su ser, de su bondad y de todas sus demás perfecciones. Y a ese Ser perfectísimo, causa de todas las perfecciones, le llamamos Dios».

Como se ve, la estructura argumentativa de esta cuarta vía es enteramente similar a las anteriores. Partiendo de un hecho experimental completamente cierto y evidente—la existencia de diversos grados de perfección en los seres—, la razón natural se remonta a la necesidad de un ser perfectísimo que tenga la perfección en grado máximo, o sea que la tenga *por su propia esencia y naturaleza, sin haberla recibido de nadie*, y que sea, por lo mismo, la causa o manantial de todas las perfecciones que encontramos en grados muy diversos en todos los demás seres. Ahora bien: ese ser perfectísimo, origen y fuente de toda perfección, es precisamente el que llamamos Dios.

Quinta vía: la finalidad y orden del universo

18. Como de costumbre, vamos a recoger en primer lugar la breve exposición de Santo Tomás [1]:

«La quinta vía se toma del gobierno del mundo. Vemos, en efecto, que cosas que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, *obran por un fin*, lo que se comprueba observando que siempre, o la mayor parte de las veces, obran de la misma manera para conseguir lo que más les conviene; de donde se deduce que no van a su fin por casualidad o al acaso, sino obrando intencionadamente.

Ahora bien: es evidente que lo que carece de conocimiento no tiende a un fin si no lo dirige alguien que entienda y conozca, a la manera como el

[1] El lector que quiera una información más completa sobre esta cuarta vía puede consultar, entre otras muchas, la obra del P. Garrigou Lagrange, O. P., *Dios, su existencia y su naturaleza*, donde se expone ampliamente.

[2] Cf. I 2,3.

[3] No importa que, de hecho, existan cosas mucho más calientes que el fuego ordinario. No hay que atarse a la letra del ejemplo que pone Santo Tomás, ya que se limita a emplear el lenguaje corriente y ordinario con el que consideramos al fuego como la cosa más caliente que conocemos. Es un simple ejemplo, como hubiera podido poner otros mil. *(Nota del autor.)*

[1] I 2,3.

arquero dispara la flecha hacia el blanco. Luego existe un ser inteligente que dirige todas las cosas naturales a su fin, y a éste llamamos Dios».

Esta prueba de la existencia de Dios, además de ser apodíctica —el mismo Kant se inclinaba con respeto ante ella—, es la más clara y comprensible de todas. Por eso ha sido desarrollada ampliamente por escritores y oradores, que encuentran en ella la manera más fácil y sencilla de hacer comprensible la existencia de Dios, aun a los entendimientos menos cultivados. Teniendo en cuenta que nosotros dirigimos nuestra obra al gran público, que gusta ver las cosas con toda claridad y transparencia, vamos a ilustrar esta quinta vía con numerosos ejemplos, tomados del mundo que nos rodea [2].

1. El orden sideral

19. 1. **Hechos de experiencia.** Fijémonos en algunos datos naturales indiscutibles.

1.º Existen en el firmamento *trillones de astros*, más que granos de arena en todas las playas del mundo.

2.º Todos estos astros son de una magnitud enorme.

3.º Todos se mueven a rapidísimas velocidades.

4.º Pero todos están sujetos por las leyes de la materia, que con sus complejas acciones y reacciones mutuas crean un campo de fuerzas intrincadísimo.

5.º Sin embargo, conservan un orden tan perfecto que el astrónomo puede señalar en cualquier tiempo la trayectoria futura de cualquier astro.

En mecánica, uno de los problemas más difíciles de resolver es el llamado de los tres cuerpos, es decir, determinar la posición de tres masas que se influyen mutuamente según las leyes gravitatorias. En este problema se han empleado los más potentes genios matemáticos, para decirnos, al fin, que la solución definitiva no se conoce.

Si en vez de tres son cuatro los cuerpos, el problema se complica de un modo tan aterrador que no cabe en entendimiento humano.

En el universo no son cuatro cuerpos, sino trillones.

2. **Solución del problema de los trillones de cuerpos.** Según esto, decimos:

1.º Tiene que haber un entendimiento que conozca y resuelva el problema de las masas siderales.

2.º Que sepa en cada instante la posición exacta de cada una de ellas.

3.º Y por eso prevea y evite todas las infinitas contingencias posibles de desequilibrio en tan enmarañado y extenso campo de fuerzas.

4.º Entendimiento que tenga a su servicio un poder tal, que consiga ese complejo ordenado y dinámico de astros que se deslizan sin ruido y sin la menor vacilación a través del espacio desde hace miles de millones de años.

5.º Este entendimiento no es el del hombre.

6.º Luego es el de un ser superior al hombre que llamamos Dios. Luego existe Dios.

3. **Absurdos materialistas.** Los que niegan la existencia de Dios tienen que admitir la eternidad de la materia y su evolución, y atribuir

[2] Tomamos estos ejemplos de la hermosa obra del P. RICARDO VIEJO-FELÍU, S. I., *El Creador y su creación* (Ponce, Puerto Rico 1952) p.155ss. Puede consultarse también, con gran utilidad y placer, la interesantísima obra del P. JESÚS SIMÓN, S. I., *A Dios por la ciencia* (Editorial Lumen, Barcelona).

el orden sideral al concurso fortuito de los átomos, regidos por leyes ciegas e inconscientes; al fin y al cabo a la *casualidad*. Pero veamos los absurdos que se siguen de tal teoría.

a) EL TALENTO DE NEWTON Y EL TALENTO DE LOS ÁTOMOS. A Newton lo tenemos por sabio porque formuló la ley de la atracción mutua de los seres materiales. Sin embargo, él nada creó, nada construyó, nada tocó; no hizo sino dar expresión matemática a lo que ya existía, a lo que otro hizo millones de años antes que él.

Para llegar ahí se necesitó todo su talento y aplicación; tuvo que observar, discurrir, comparar, estudiar afanosamente, equivocarse mil veces, volver a empezar, corregir, aprovechar el trabajo y los resultados de otros investigadores. Y estableció su ley como otros establecerían las leyes de la corriente eléctrica, de la navegación aérea, del teléfono automático, de la televisión...

Pero, según las teorías materialistas, los átomos y las fuerzas naturales, con sus acciones y reacciones ciegas e inconscientes, desde el principio, sin cálculo ni estudio alguno, sin pretenderlo, porque carecen de entendimiento, encerraron a todo el cosmos en una ley, es decir, en una manera constante y armónica de obrar que hasta Newton nadie logró formular...

Eso es reconocer más talento a los átomos que a Newton. El que niegue la existencia de un Ser de entendimiento y poder infinitos, tiene que aceptar esta conclusión.

b) LA CINTA AZUL. La cinta azul del Atlántico se concedía al vapor que atravesara en menos tiempo el océano. Pero nunca se estableció una distinción para el que llegara siempre con puntualidad al puerto; porque eso no era posible.

En cambio, los astros, con venir de tan lejos, ya que algunos tardan siglos en llegar a la esfera de visibilidad de la tierra, están sujetos a una cronometría tan exacta que el astrónomo puede señalar cuando quiera el horario puntual de su paso por el meridiano.

La puntualidad, que el hombre en la tierra y con su entendimiento no puede conseguir, ¿la van a alcanzar en esos enormes espacios siderales las fuerzas ciegas de la materia con el concurso fortuito de los átomos?

c) UN RELOJ SINGULAR. ¿Qué diríamos de un reloj que marcara horas, minutos, segundos, días, meses, años, estaciones del año..., y todo eso sin retrasarse nunca y sin necesidad de darle cuerda? La historia entera se pasmaría ante el genio de su constructor.

Pero ese reloj es el cielo con sus estrellas; es el reloj en el cual los hombres todos se fijan desde el principio del mundo para poner en hora todos los demás relojes.

El constructor de este singular reloj, ¿será la materia con sus fuerzas ciegas e inconscientes? El efecto superaría la causa.

d) LOS GRANOS DE ARENA Y LOS ASTROS. Que haya más astros en el firmamento que granos de arena en todas las playas del mundo es afirmación de Sir James Jeans, el eminente físico de Cambridge [1].

No se crea exagerada la frase. El cálculo da unos cien mil millones de galaxias o nebulosas estelares. Y si éstas se alejan tan aprisa como parece, es decir, a setenta mil kilómetros por segundo, el número total de astros en el espacio es del orden de 10^{22}, o sea que todo el universo ha de ser tres millones de veces más grande que el fragmento que podemos alcanzar con nuestros telescopios.

Pero todavía se cree que las nebulosas hoy se alejan a menor velocidad que antes; por tanto, la total cantidad de materia en el espacio, probablemente,

[1] JAMES JEANS, *Los misterios del universo*. Edición en inglés (1948) c.1 p.1.

es aún mayor, y, por lo mismo, la anchura del universo. Es la opinión de Mr. Jeans [2].

Debemos hacer notar de una vez para siempre que al hablar de billones y trillones usamos el sistema decimal largo y no el corto, que es el corriente en América del Norte [3].

Con los famosos telescopios Big Schmidt, que explora, y Hale, que sutilmente analiza, piensan los sabios estudiar, desde Monte Palomar, en California, unos diez millones de galaxias y ampliar las fronteras del universo más allá de los mil millones de años de luz. Es decir, que las radiaciones luminosas que esta noche llegan al Big Eye, de doscientas pulgadas de abertura, en Monte Palomar, salieron de la estrella hace mil millones de años, en el período precámbrico, cuando aún no había, probablemente, vida sobre la tierra.

Un año de luz tiene nueve billones y medio de kilómetros. El sol está a sólo ocho minutos de luz. La estrella Alfa del Centauro, que hasta hace poco seguía al sol en su distancia a la tierra, dista cuatro años y medio de luz; tal fosa hay entre nuestro sistema planetario y el astro más próximo. Y esa estrella rojiza, Arturo, de la constelación del Boyero, visible en cualquier tiempo del año, y que corre por el espacio a cuatrocientos setenta y seis kilómetros por segundo, está de nosotros a cuarenta años de luz. Si Dios aniquilara ahora a la estrella Arturo, seguiríamos viéndola durante cuarenta años sin caer en la cuenta de que Dios la había aniquilado.

e) BUSCAR UN DIAMANTE EN EUROPA. Simón D. Poisson, matemático francés, introductor de la ley de los grandes números, dedujo por el cálculo que la probabilidad de que las veinticinco letras del alfabeto, tiradas al azar, salieran en orden, desde la A hasta la Z, sería la misma que la de encontrar, de una sola azadonada, un diamante enterrado en una franja de arena de un metro de espesor y que cubriera casi toda Europa.

No se trata de que salgan en orden veinticinco elementos, sino la espantosa cantidad de 2.10^{79}, que es, según Jeans [4], el orden que indica el número de protones y electrones del universo. ¿Qué probabilidad van a tener tantos elementos para producir, por casualidad, este orden que vemos por todas partes? Y el que no admita la existencia de Dios, necesariamente tiene que echar mano de esta *casualidad* para explicarlo todo.

2. La finalidad de las fuerzas físico-químicas

20. He aquí unos cuantos ejemplos impresionantes de la finalidad y orden admirable con que proceden las fuerzas físico-químicas *que carecen en absoluto de conocimiento* no sólo *intelectual*, como el del hombre, sino incluso meramente *sensitivo*, como el de los animales.

a) LA LLUVIA QUE FECUNDIZA LAS PLANTAS

1. **Hechos de experiencia.** En la cima del monte brota una planta; sin agua se muere. Pero el agua está muy lejos; sería antieconómico ir a buscarla a donde abunda: a los ríos o al mar; aparte de que el agua del mar no sirve para el caso, porque cargada, como está, de sales, es incapaz de atravesar, por ósmosis, la membrana semipermeable de las células vegetales.

Pero los rayos del sol que inciden sobre el mar tienen la facultad de romper la cohesión de las moléculas de la superficie; crece entonces la velocidad de éstas, que, desprendiéndose de las sales, huyen de la capa superficial; la fuerza ascensional del aire las eleva en forma de vapor; y como a las capas superiores de la atmósfera, que es diatermana, apenas

[2] JAMES JEANS, *El curso de las estrellas*. Edición en inglés (1932) c.8 p.137.
[3] Por tanto, para nosotros un billón es 10^{12}, y un trillón es 10^{18}.
[4] JAMES JEANS, *Nueva vida de la ciencia*.

llega el calor que la tierra recibió del sol y emite después por irradiación, esas moléculas de agua, allá arriba, se enfrían, se condensan o pasan al estado líquido y forman las aglomeraciones opacas que llamamos nubes y que, por su resistencia al viento, son arrastradas por éste hacia el interior de la tierra.

Cuando estas masas llegan a las regiones montañosas, se ven obligadas a ascender y dilatarse más; así se siguen enfriando; con eso aumenta progresivamente la condensación del vapor de agua que siempre existe en la atmósfera, crecen de tamaño las gotas y caen formando la lluvia.

Ya tenemos allí el agua gratis para el servicio de la planta. Esta agua, al correr por la tierra, disuelve los compuestos del suelo y es absorbida por las raíces e incorporada a la economía vegetal.

2. **Teleología de este proceso.** No se puede negar que en todo este proceso que se acaba de describir hay orden y un fin.

1.º Se intenta algo.

2.º Se conocen y movilizan los medios más eficaces.

3.º Las propiedades e influencias de estos medios se adaptan maravillosamente al fin buscado.

Pero intentar un fin y disponer los medios para conseguirlo supone un entendimiento que, en nuestro caso, no puede ser el del hombre, sino el de un Ser superior al hombre que llamamos Dios. Luego existe Dios.

b) La constancia de la mezcla atmosférica

Otro caso maravilloso de teleología, de orden físico-químico, nos lo ofrece la proporción constante, tan adecuada a los pulmones y tráqueas de los animales y a la fisiología vegetal, que en el aire guardan siempre sus componentes; a pesar de que no sólo el oxígeno, por la respiración, fermentaciones, etc., sino también el nitrógeno, fijado por las bacterias del suelo labrantío y sustraído por las descargas eléctricas... está en continuo proceso evolutivo.

Con todo, la composición del aire siempre es la misma y la única apta para que respiren los seres vivos.

3. La finalidad en la vida vegetal y animal

a) La fotosíntesis vegetal

21. 1. **Hechos de experiencia.** El mundo está poblado de seres vivos; se conocen casi tres millones de especies vegetales y animales; y como cada especie tiene, en general, millones de individuos, el número de seres vivos en el mundo es de muchos billones.

a) Purificación de la atmósfera. Todos los seres vivos respiran, es decir, toman del aire el oxígeno y devuelven al aire bióxido de carbono. Naturalmente que, si el aire quedara así, a los pocos días se haría irrespirable, como el aire de un salón cerrado con muchas personas dentro, y todos los seres vivos morirían por asfixia.

¿Cómo renovar este aire? El de un salón se renueva abriendo las ventanas. Pero nuestra atmósfera es un sistema cerrado sin intercambio gaseoso con el exterior; imposible renovarla; hay que proceder más bien a purificarla. ¿Y es posible estar purificando todos los días masas considerables de aire?

En efecto, esos seres que nos parecen tan triviales y de los que nadie se cuida, ni poco ni mucho, las hojas y, en general, las partes verdes de las plantas, toman por su cuenta esta función de tanto interés para el presente y el futuro de la vida en nuestro planeta.

Las hojas, de estructura tan complicada que ningún biólogo es capaz de fabricarlas en su laboratorio, ni siquiera de entenderlas, absorben por los estomas del envés el aire cargado de bióxido de carbono; y, bajo el influjo de la luz solar, que es absolutamente necesaria, por un proceso misterioso que la ciencia todavía no ha podido averiguar y que quizá nunca averigüe, lo descomponen; se quedan con el carbono para fabricar sus compuestos ternarios, indispensables para la vida vegetal, y devuelven el oxígeno a la atmósfera, que así queda purificada.

b) MISTERIOS EN EL SILENCIO Y SOLEDAD DE LOS CAMPOS. Notemos que, siendo el bióxido de carbono, lo mismo que el agua absorbida por la raíz y que se encuentra con aquél en el espesor de la hoja, de gran equilibrio estático:

1.º No se ha podido descomponer en los laboratorios sino después de muchos siglos de progreso.

2.º Con aparatos apropiados.

3.º Y mediante un gran consumo de energía, equivalente a la que desarrollaron al formarse.

Con todo esto, la hoja

1.º Sin otras máquinas ni instalaciones que sus parénquimas y sus diminutos cloroplastos.

2.º Sin más energía que la luz solar.

3.º A la temperatura y presión ordinarias.

4.º En medio de ese silencio y soledad impresionantes de los campos.

5.º Y desde que hay hojas en el mundo, se encarga de esta operación, tan trascendental que de ella depende el aliento vital de todos los seres vegetales y animales.

Ni sólo esto, sino que con el carbono sobrante y el hidrógeno del agua que sube por las raíces, los granos de clorofila fabrican las sustancias orgánicas que, conducidas por la savia a las células, son transformadas en los elementos constitutivos de la planta, suben al piso orgánico y adquieren así esa intrincadísima y armónica complicación que sólo los sabios, a fuerza de estudio y técnica, y en los últimos siglos, han podido, a medias, descubrir y aún no han llegado a entender.

Tal es la actividad de los cloroplastos, que, en una hora de trabajo y por el influjo de la luz solar, fabrican sustancia orgánica para treinta horas de consumo.

Y así resulta que esos minúsculos granos de clorofila no sólo suministran respiración a todos los seres vivos, sino también alimento.

Por eso, ni el mundo vegetal ni el animal podrían subsistir si se declararan en huelga, por sólo unos días, esas incontables fábricas de fotosíntesis, como son las hojas que forman los bosques, los valles, las praderas, las huertas y las avenidas y jardines de pueblos y ciudades.

2. **El autor de los granos de clorofila.** Sobre este hecho podemos, como antes, argüir, con este orden admirable y dinámico:

1.º *Algo se busca:* aquí resplandece un *plan*, una *tendencia teleológica*.

2.º Que coordina y pone en juego *muchos elementos*, lo mismo la partícula de aire que el rayo de luz, como medios para asegurar la respiración y nutrición de los seres vivos.

Pero *intentar un fin* y disponer los *medios* para conseguirlo supone un entendimiento, y en nuestro caso no es el del hombre, que comenzó a existir mucho después que los granos de clorofila. Luego ese entendimiento es el de Dios. Es decir, que existe Dios.

3. **Absurdos materialistas.** Si no existiera un entendimiento y poder superior, la hoja debería su estructura y mecanismo a la tierra, al agua

al sol... No digo al germen de la planta porque nuestro planeta fue, un tiempo, astro incandescente incapaz de albergar cualquier germen vital. De modo que éstos, si no fueron creados, proceden, en definitiva, del suelo.

Y, como decíamos antes, se sigue entonces, con férrea consecuencia, que un terrón de tierra tiene, desde el principio del mundo, más talento y espíritu de observación que Linneo, porque produce protoplasmas vivos, cuya constitución, que nadie entiende, el sabio sueco se limitó a descubrir.

b) En el reino sensitivo

22. 1. Hechos de experiencia. El mundo sensitivo es pródigo en ejemplos de orden y teleología. Mejor dicho, todo el reino animal es la más alta representación del orden y teleología del universo. Escojamos algunos casos de los muchos que espontáneamente se ofrecen.

a) La radioemisión de los crustáceos. Existen unos crustáceos que, puestos a distancias inmensas, se encuentran infaliblemente; alejados más aún, se vuelven a encontrar.

De modo que, cuando el hombre vivía en las cavernas sin otros medios de comunicarse con sus semejantes que los gritos, estos crustáceos con sus antenas, y a través de mares inmensos, emitían y recibían ondas con que se relacionaban a distancia, como hacemos nosotros por medio de nuestros aparatos emisores y receptores.

b) Las matemáticas de las abejas. La abeja resuelve el problema de construir una celdilla tal, que con la menor cantidad de cera admita la mayor cantidad de miel. Reaumur lo descubrió hace dos siglos, aplicando algoritmos del cálculo infinitesimal, descubierto por Leibnitz.

Mas lo curioso fue que los sabios, al hacer por primera vez el cálculo, se equivocaron; y la abeja, sin cálculo, sin estudio, no se equivocaba. ¡Y era allá por los años en que aún no habían nacido Reaumur, Leibnitz ni Pitágoras!

Tan curioso fue este descubrimiento que no nos resistimos a contarlo.

Reaumur, el famoso físico introductor de la escala termométrica que lleva su nombre, sospechando lo que en efecto sucedía, propuso a sus compañeros el siguiente problema: ¿Qué ángulos hay que dar a los rombos de la base de una celdilla, de sección hexagonal, para que, siendo la superficie mínima, la capacidad sea máxima?

König aplicó la teoría de máximos y mínimos del cálculo infinitesimal y halló, para el ángulo agudo de rombo, una amplitud de 70° 34'; naturalmente el ángulo obtuso tenía que ser complementario de aquél.

Medido el rombo de las celdillas de las abejas, encontraron constantes los ángulos, y el agudo era de 70° 32'.

¡El animalito se equivocaba en la insignificante cifra de dos minutos de grado!

Pero al poco tiempo naufraga un barco en el litoral francés; el accidente se debió a un error en la apreciación de la longitud. Piden responsabilidades al capitán, que tranquilamente presenta sus cálculos, bien hechos. Desorientación. La causa había que buscarla en otra parte.

En una palabra, repasadas y estudiadas las operaciones, encontraron una errata en la tabla de logaritmos, que marcó su impronta en el cálculo de la longitud.

Corregido dicho error, König volvió sobre el problema propuesto por Reaumur, que dio para el ángulo agudo del rombo de la base 70° 32'.

Se equivocaron los sabios matemáticos, pero la abeja no se equivocaba y construye una celdilla tal, que con el menor gasto de cera admite la mayor cantidad de miel.

c) CORDONES LUMINOSOS Y GIROSCOPIOS. Un pez es más complicado, más ágil y más seguro que un submarino; como una mosca más que un avión. De un submarino o de un avión conoce el técnico todas las piezas, una por una; de un pez o de una mosca lo ignoramos todo.

¿Quién comprende, por ejemplo, la estructura y mecanismo de esos *cordones luminosos* que, con admirable finalidad, poseen algunas especies de fisóstomos que viven a tres mil metros bajo la superficie del agua?

¿Y esos *giroscopios*, con centenares de vueltas por segundo que posee una mosca bajo sus alas y que le permiten aterrizar, en posición inversa, sobre la punta de un alfiler?

d) EL RADAR DE LOS QUIRÓPTEROS. Hay quirópteros que, sin vista por haber sido privados de los ojos, y entre una malla bien compacta de alambres, vuelan sin tropezar en ninguno.

Es decir, que mucho antes de que el hombre inventara el radar, estos animalitos ya sabían manejar perfectamente el radar, porque cada uno es un *radar viviente*.

e) EL LABORATORIO DE LAS AVES. La clara y yema de gallina apenas se distingue de la clara y yema de pato. Perfectamente encerradas en un cascarón de carbonato de calcio, no hay más que someterlas, durante unas semanas, al calor.

Y dos sustancias aparentemente iguales dan dos animalitos tan distintos como un pollo y un pato.

Y aquella clara y aquella yema se convierten en carne, hueso, sangre... en epidermis que defiende, en ojos que ven, en corazón que palpita, en sistema nervioso que siente...

La industria humana, no a ciegas, sino valiéndose del entendimiento y de otras facultades, ideó máquinas, buscó materias primas, aplicó la técnica moderna y así llegó a producir clara y yema para hacer tortilla o crema; pero de ningún modo para sacar pollos ni patos.

Así podríamos seguir; pero los casos son incontables.

2. **Lo que no hacen las fuerzas inconscientes.** Si todos estos seres trabajan a ciegas, es decir, sin intervención de ningún entendimiento, como quieren los materialistas; si la única causa de estos fenómenos tan sorprendentes son las fuerzas ciegas e inconscientes de la naturaleza, llámense crustáceos, quirópteros, átomos o como se quiera; entonces hay que admitir que estos agentes irracionales, sin saber lo que hacen, *por casualidad* y desde el principio del mundo se adelantan en ingenio, facilidad, exactitud y éxito a la ciencia y a la industria humana del siglo XX.

3. **Lo que harían las fuerzas inconscientes.** Pero veamos en qué paran esas fuerzas naturales cuando ocasionalmente funcionan al margen de sus condiciones instintivas ordinarias.

Cultivadas las células epiteliales durante algún tiempo y separadas del animal a que pertenecen, se colocan en forma de mosaico, como para cubrir una superficie. Y, sin embargo, falta la superficie que hay que cubrir.

Los leucocitos, recluidos en los frascos de un laboratorio, devoran furiosamente microbios y glóbulos rojos, aunque entonces no haya organismo que defender contra los microbios.

Aun los animales de instinto más asombroso ignoran por completo la correlación de los medios con el fin. Si hacemos un agujero en el piso de la celdilla de una abeja, el himenóptero, tan hábil para labores más difíciles, no se cuida de taparlo con cera; y por allí se le va toda la miel.

La araña, encerrada en una caja de vidrio, teje su red tan maravillosa como inútilmente; porque en la caja no hay moscas que cazar con la red.

La gallina, aun sobre roca viva, escarba como si fuera a encontrar algo allí.

El turón corta las alas al pájaro para que no se le escape; pero si el pájaro está muerto, se las corta también.

El castor, en cautividad, aunque tenga un lecho bien mullido, recoge pajas y astillas para hacerlo como cuando vivía libre en las riberas del río.

El oso, cuando tiene hambre, saquea las colmenas silvestres y rompe los panales para saborear con fruición la miel. Le importa un ardite el enjambre que se le posa en el lomo, pues su fuerte piel lo defiende del aguijón. Pero a veces, alguna abeja entra en su oído y allí le pica. El oso enloquece de dolor y corre desesperado dando gruñidos, sin que se le ocurra jamás la solución fácil de taparse con tierra o con hojas las orejas.

Y en las mismas condiciones así se comportan todos los individuos de la especie. No se gobiernan por su inteligencia, que no la tienen, sino por su instinto, que, a pesar de ser misterioso y admirable y de estar muy por encima de las fuerzas puramente materiales, produce los efectos tan disparatados que acabamos de describir cuando se le desvía de su ciego mecanismo normal.

¡En qué hubiera parado el mundo regido por fuerzas ciegas e inconscientes!

4. **Si lo normal fuera el desorden.** Si en vez del orden que contemplamos viéramos todo lo contrario: el desorden y lo inopinado. Si al tirar piedras unas cayeran y otras no.

Si el mar entrara y saliera por la costa y subiera y bajara por las montañas, al azar.

Si las estrellas aparecieran cada día por un sitio distinto y el sol saliera cuando menos se esperara, o no apareciera.

Si de los cocoteros brotaran unas veces cocos y otras toronjas o piñas.

Y los animales nacieran lo mismo con una que con dos cabezas o con ninguna...

En una palabra, si los efectos fueran siempre anárquicos, casuales, como es la carta que un jugador saca a ciegas en una baraja o el premio mayor de la lotería, entonces aquellos efectos podríamos atribuirlos a fuerzas ciegas o inconscientes, al azar.

Pero vemos lo contrario: fenómenos ordenados que buscan un fin y que tienden a atajar en seguida cualquier desviación para restablecer el orden y consolidar el fin; procesos constantes y previsibles que nos permiten, al tenerlos en cuenta, disponer de antemano y prevenir nuestras ocupaciones.

Vemos leyes fijas y maravillosas; y por doquiera y siempre el orden, el ritmo, la armonía, la forma, la belleza, todo en sucesión, irrestañable y conspirando a un fin, que es el bien del universo...

¡Imposible que todo eso tenga por causa el azar!

4. La finalidad en la correlación de las funciones fisiológicas

23. 1. **Hechos de experiencia.** *Función* para nosotros ahora es lo mismo que actividad o dinamismo de los órganos y aparatos que constituyen el elemento somático de un ser vivo.

La *función* es el *fin* del órgano; el órgano es para la función, que no existe sin el órgano; y la función a que el órgano está destinado da razón de su estructura macroscópica y microscópica.

Correlación es la conspiración armónica de varios órganos y aparatos a una actividad más compleja del ser vivo.

Esta correlación funcional nos ofrece bellos ejemplos de la existencia de Dios.

Pongamos uno.

a) La función glucogénica. Tenemos en nuestro organismo una glándula, la mayor, llamada el *hígado*. Su complicación, como la de cualquier otro órgano, trasciende la ciencia humana; y la variedad de sus funciones indica su rica contribución a la economía orgánica. Una de ellas es la *función glucogénica*.

Los alimentos hidrocarbonados se transforman, por la digestión, en glucosa, que por la vena porta el hígado acapara. Esta glucosa es fácilmente alterable; y como si el hígado lo supiera, la transforma en otra sustancia misteriosa que llamamos glucógeno. Y así la guarda hasta que llegue el momento de dársela a la sangre, convertida de nuevo en glucosa; pues la glucosa se quema en los tejidos como principio energético de nuestras actividades vitales.

Aclarémoslo con un ejemplo. Una tonelada de petróleo es capaz de producir un trabajo, o sea, tiene energía potencial: la acumuló allí el sol, fuente máxima de energía para toda la tierra, cuando se formaron, en los períodos geológicos, aquellos seres orgánicos que dieron origen al petróleo.

Esa energía potencial del petróleo, movilizada por el motor de explosión de una máquina, se convierte en energía actual y la máquina trabaja.

Lo mismo pasa con nuestro organismo: la energía que el sol almacenó en la glucosa cuando ésta se formó en las hojas de la planta, es movilizada por las células y convertida en energía actual, que utilizamos para movernos, para andar, para trabajar...

b) El piso del cuarto ventrículo. La sangre lleva constantemente esta glucosa a nuestras células; pero la sangre no debe contener sino 1,25 gramos de glucosa por litro, aproximadamente.

También lo sabe el hígado; y ésa es, ni más ni menos, la cantidad que le va dando, como si la pesara en una balanza de precisión.

No hace sino obedecer órdenes que recibe de un centro nervioso situado en el piso del cuarto ventrículo del bulbo raquídeo.

A este centro, con el fin de que pueda regir el proceso glucogénico de nuestro organismo, afluyen todas las impresiones oportunas de la periferia: y de él parten después todas las órdenes. Dispone, para ello, de otros centros asociados y de un gran número de vías nerviosas y motoras de distintas procedencias y de muy variadas funciones, y rige una porción de procesos secretos y vasomotores.

La función es muy complicada y oscura, pero maravillosa.

Si el fisiologismo del hígado se altera, por una u otra causa, y hay exceso de glucosa en la sangre, el centro del bulbo avisa en seguida, por medio del gran simpático, al páncreas. Este, alarmado, segrega una hormona y la envía, o a la sangre o al hígado (que no se sabe), para que, detenido el exceso, se restablezca la glucemia normal.

Si esto no basta, entonces el centro del cuarto ventrículo pone en juego a otras glándulas de secreción interna, y al fin se comunica con los riñones, que, como un filtro, retienen y eliminan la parte nociva de ese hidrato de carbono, tan peligroso entonces para nuestro organismo.

Si la glucemia fuera inferior a la normal, el cuarto ventrículo avisa a otro centro del sistema simpático; éste excita a las glándulas suprarrenales, que vierten en la sangre un exceso de adrenalina, sustancia que fuerza al hígado a elevar la producción de glucosa.

c) Atenciones que exige la actividad muscular. Supongamos un trabajo muscular intenso: *un hombre corre*, por ejemplo.

Mientras más veloz vaya un automóvil o mientras más active una máquina su trabajo, más combustible necesita. Así nuestro organismo. Veamos el proceso:

1.º Las células de la pierna y del pie *necesitan combustible*, es decir, energía potencial, que ellas, con su bioquimismo, movilizarán para convertirla en energía actual.

2.º Por medio de los nervios de la pierna, que hacen el oficio de un tendido telefónico, *las células piden glucosa* al centro nervioso del bulbo, que *cursa inmediatamente una orden* al hígado para que envíe más.

3.º El hígado responde *exigiendo vehículo* para transportarla, pues la sangre no admite sino una cantidad fija por litro; y el único medio de mandar más glucosa a un tejido es hacer pasar por allí más sangre en el mismo tiempo.

4.º *Otra orden del bulbo* al centro que rige todo el sistema circulatorio, y que está también en la médula oblongada, para *que dilate los vasos* de la pierna y cierre los del aparato digestivo, por ejemplo, que entonces no necesitan tanta irrigación sanguínea.

5.º El centro circulatorio ejecuta la orden y *van saliendo del hígado más saquitos*, glóbulos rojos, que se dirigen, repletos de glucosa, hacia las numerosas poblaciones de células de la pierna y del pie.

6.º Pero el ejercicio muscular fuerte produce un aumento de sangre venosa que va a parar al corazón. Los nervios de la aurícula derecha dan la voz de alarma. Por eso el *sistema nervioso central* provoca en seguida *la aceleración* de los latidos cardíacos, y así se elimina el exceso peligroso de sangre venosa.

7.º Nueva llamada de las células de la pierna; hay glucosa combustible en abundancia; ahora *hace falta comburente* y a la vez *refrigerante*.

Mientras más carbón se le echa a una máquina, más tiro de aire necesita y más refrigeración.

Las células piden *más oxígeno frío* para quemar la glucosa y contener la elevación de temperatura.

8.º El cuarto ventrículo recibe el aviso y a su vez transmite otro al *centro respiratorio*, que se halla también en el bulbo.

9.º Este se comunica con otros centros auxiliares del eje gris de la médula, en relación directa con los órganos de la respiración: envía oxígeno a las extremidades inferiores.

10. En efecto, *los pulmones empiezan a dilatarse* y contraerse con más frecuencia y, a través del epitelio pavimentoso de sus lobulillos, pasa el aire a los glóbulos rojos de la sangre, que *en menos de un segundo* descargan el bióxido de carbono caliente que traen como residuo de la combustión de la glucosa, cargan oxígeno frío y se van.

2. **La inteligencia que preside.** Este es el sorprendente proceso glucogénico de nuestro organismo, descrito en términos vulgares y prescindiendo de otros pormenores y funciones secundarias. Aquí vemos:

1.º *Un orden complejísimo y dinámico.*

2.º Con una *finalidad objetiva* innegable.

Algo se busca, y para conseguirlo *se ponen en juego* los sistemas y aparatos más distintos del organismo, con una habilidad, seguridad y rapidez impresionantes. Cada órgano, cada centro, cada nervio y cada célula:

1.º Parecen *conocer* las necesidades presentes y futuras de todo el conjunto.

2.º *Actuar de acuerdo* con ellas.

3.º Y *movilizar* todas las piezas que se necesiten a fin de *asegurar el éxito* de la función.

Para que todas ellas actúen y se combinen tan maravillosa y oportunamente, es *absolutamente necesario* que sean presididas por *una inteligencia;*

que no es la del hombre, ya que éste ignoró durante mucho tiempo la existencia del hígado.

Luego es la de Dios. Es decir, que *existe Dios.*

5. Otros casos de finalidad sapientísima

24. 1. **El ojo y la luz.** Suele citarse, como maravilloso caso de correlación entre las causas para conseguir un fin, la armonía del ojo con la luz, armonía que denota *un designio*, y, por tanto, *un pensamiento.*

El Dr. Barraquer, famoso oftalmólogo de Barcelona, halló la misma longitud para las estrías de los bastoncitos retinianos y para las ondas estacionarias luminosas transmitidas al cerebro.

Esta adaptación misteriosa entre el ojo y la luz indica que el ojo no ve por una casualidad de las fuerzas ciegas, sino que está hecho para ver, y precisamente para ver con estas radiaciones luminosas y no con otras.

2. **El Moisés de Miguel Angel.** Los amigos de Miguel Angel, célebre escultor del Renacimiento, contemplaban asombrados el inmortal Moisés que aquél acababa de esculpir.

—¿De dónde sacaste esta maravilla?—le preguntaron.

—Fui a Seravezza, me fijé en un bloque de mármol de aquellas canteras, lo traje a casa y resultó que dentro tenía al legislador de Israel.

Se sonrieron los amigos, persuadidos de que, sin el genio y la inspiración de Miguel Angel, aquel Moisés hubiera seguido hasta el fin del mundo sin salir de un tosco pedazo de piedra de las canteras de Seravezza. A ninguno se le ocurrió, ni por casualidad, que el concurso o, tal vez, la huida fortuita de átomos estirara en el bloque aquella correlación de líneas que ha hecho del Moisés de Miguel Angel una de las obras maestras de la escultura universal.

Para tallar un Moisés frío y sin vida se necesitó ser un genio.

Pero ningún genio es capaz de esculpir a un hombre de carne y hueso con un mecanismo a propósito para respirar, ver y hablar; para pensar, y amar, y coordinar todos estos actos en la unidad de su conciencia; para componer *La divina comedia* o pintar la capilla Sixtina; para transmitir sus ideas y sus imágenes por radio y televisión.

Ningún genio es capaz de eso. Se necesita ser *Dios.*

«Yo no sé cómo fuisteis formados en mi seno—decía a sus hijos la madre de los Macabeos—, porque ni yo os di el alma y la vida ni fui tampoco la que coordiné vuestros miembros, sino el Creador del universo, que es el que formó al hombre en su origen y el que dio principio a todas las cosas» (2 Mac 7,22).

6. Conclusión

25. Resumamos todo lo dicho. Si no existe un *Creador* infinitamente sabio y poderoso, *el orden dinámico* que preside a todo el cosmos, desde las galaxias hasta la correlación funcional, se debe atribuir al azar. No hay solución intermedia.

Es así que el azar *no explica* de ningún modo este orden.

Luego *existe aquel Creador de sabiduría y poder infinito.*

El mundo, en una palabra, *es el resultado de una comprensión infinita.*

Por eso, la creencia en Dios pertenece a las *funciones normales* de la inteligencia humana.

El ateo es un caso clínico, como el de uno que pierde la razón [1].

[1] TIHAMER TOTH, *Creo en Dios* (Madrid 1939) p.127.

Porque admitir sólo el choque ciego de fuerzas naturales es aceptar una *inteligencia más inteligente que la inteligencia misma.*

La incredulidad no consiste en no creer, sino en creer lo difícil antes que lo fácil [2].

II. Argumentos complementarios

26. A través de las famosas *cinco vías* que acabamos de exponer en las páginas precedentes, la existencia de Dios aparece con toda evidencia y claridad para todo espíritu sereno y reflexivo. A pesar de haber sido atacadas furiosamente por los racionalistas incrédulos, permanecen, y seguirán permaneciendo, en pie mientras la razón humana no abdique de sus derechos imprescriptibles. Como dice muy bien el P. Sertillanges en unas palabras que hemos citado más arriba (cf. n.12), «si nada hay seguro, tampoco Dios es seguro; si nuestro pensamiento es puro espejismo..., Dios perecerá en el universal naufragio de la conciencia y de la razón; pero estas consecuencias absurdas—que se derivan lógicamente de la negación de la aptitud de la razón humana para conocer con toda seguridad y certeza—sólo pueden satisfacer a un pequeño número de espíritus extravagantes o enfermizos».

Además de los argumentos que hemos expuesto en el proceso de las cinco vías, existen otros muchos para probar o confirmar la existencia de Dios. Recogemos a continuación, en brevísimas síntesis, algunos de esos argumentos complementarios.

1.º El consentimiento universal del género humano

27. Escuchemos a Hillaire exponiendo con claridad y sencillez este argumento [1]:

«Todos los pueblos, cultos o bárbaros, en todas las zonas y en todos los tiempos, han admitido la existencia de un Ser supremo. Ahora bien, como es imposible que todos se hayan equivocado acerca de una verdad tan importante y tan contraria a las pasiones, debemos exclamar con la humanidad entera: *¡Creo en Dios!*

Es indudable que los pueblos se han equivocado acerca de la naturaleza de Dios: unos han adorado a las piedras y a los animales, otros al sol. Muchos han atribuido a sus ídolos sus propias cualidades, buenas o malas; pero todos han reconocido la existencia de una divinidad a la que han tributado culto. Así lo demuestran los templos, los altares, los sacrificios, cuyos rastros se encuentran por doquier, tanto entre los pueblos antiguos como entre los modernos.

«Echad una mirada sobre la superficie de la tierra—decía Plutarco, historiador de la antigüedad—y hallaréis ciudades sin murallas, sin letras, sin magistrados, pueblos sin casas, sin moneda; pero nadie ha visto jamás un pueblo sin Dios, sin sacerdotes, sin ritos, sin sacrificios...»

Un gran sabio moderno, Quatrefages, ha escrito: «Yo he buscado el ateísmo o la falta de creencia en Dios entre las razas humanas, desde las más inferiores hasta las más elevadas. El ateísmo no existe en ninguna parte, y todos los pueblos de la tierra, los salvajes de América como los negros de Africa, creen en la existencia de Dios».

2 José María Pemán, *San Pedro* (Cádiz 1933) p.20.

1 Cf. Hillaire, o.c., p.12-13.

Ahora bien, el consentimiento unánime de todos los hombres sobre un punto tan importante es necesariamente la expresión de la verdad. Porque ¿cuál sería la causa de ese consentimiento? ¿Los *sacerdotes?* Al contrario, el origen del sacerdocio está en esa creencia de que existe un Dios, pues si el género humano no hubiera estado convencido de esa verdad, nadie habría soñado en consagrarse a su servicio, y los pueblos nunca hubieran elegido hombres para el culto.

—¿Podrían ser la causa de tal creencia las *pasiones?* Las pasiones tienden más bien a borrar la idea de Dios, que las contraría y condena.

—¿Los *prejuicios?* Un prejuicio no se extiende a todos los tiempos, a todos los pueblos, a todos los hombres; pronto o tarde lo disipan la ciencia y el sentido común.

—¿La *ignorancia?* Los más grandes sabios han sido siempre los más fervorosos creyentes en Dios.

—¿El *temor?* No se teme lo que no existe: el temor de Dios prueba su existencia.

—¿La *política de los gobernantes?* Ningún príncipe ha decretado la existencia de Dios, antes al contrario, todos han querido confirmar sus leyes con la autoridad divina; esto es una prueba de que dicha autoridad era admitida por sus súbditos.

La creencia de todos los pueblos no puede tener su origen más que en *Dios mismo,* que se ha dado a conocer, desde el principio del mundo, a nuestros primeros padres, o en el *espectáculo del universo,* que demuestra la existencia de Dios, como un reloj demuestra la existencia de un relojero.

Frente a la humanidad entera, ¿qué pueden representar algunos ateos que se atreven a contradecir? El *sentido común* los ha refutado; la causa está fallada. Es menester carecer de razón para creer tenerla contra todo el mundo. Antes que suponer que todo el mundo se equivoca, hay que creer que todo el mundo tiene razón.

2.º El deseo natural de perfecta felicidad

28. Vamos a presentar el argumento en forma de proposiciones, que iremos demostrando una por una.

1.ª Consta con toda certeza que el corazón humano apetece la plena y perfecta felicidad con un deseo natural e innato.

Esta proposición es evidente para cualquier espíritu reflexivo. Consta, efectivamente, que todos los hombres del mundo aspiran a ser felices en el grado máximo posible. Nadie que esté en su sano juicio puede poner coto o limitación alguna a la felicidad que quisiera alcanzar: cuanta más, mejor. La ausencia de un mínimum indispensable de felicidad puede arrojarnos en brazos de la desesperación; pero no podrá arrancarnos, sino que nos aumentará todavía más el deseo de la felicidad. El mismo suicida—decía Pascal—busca su propia felicidad al ahorcarse, ya que cree—aunque con tremenda equivocación—que encontrará en la muerte el fin de sus dolores y amarguras. Es, pues, un hecho indiscutible que todos los hombres aspiran a la máxima felicidad posible con un deseo fuerte, natural, espontáneo, innato; o sea, con un deseo que brota de las profundidades de la propia naturaleza humana.

2.ª **Consta también con toda certeza que un deseo propiamente natural e innato no puede ser vano, o sea, no puede recaer sobre un objetivo o finalidad inexistente o de imposible adquisición.**

La razón es porque la naturaleza no hace nada en vano [2], todo tiene su finalidad y explicación. De lo contrario, ese deseo natural e innato, que es una realidad en todo el género humano, no tendría razón suficiente de ser, y es sabido que «nada existe ni puede existir sin razón suficiente de su existencia».

3.ª **Consta, finalmente, que el corazón humano no puede encontrar su perfecta felicidad más que en la posesión de un Bien Infinito. Luego existe el Bien Infinito al que llamamos Dios.**

En otro lugar [3] hemos demostrado que el hombre no puede encontrar su plena felicidad en ninguno de los bienes creados en particular ni en la posesión conjunta y simultánea de todos ellos. Porque:

a) *No es posible poseerlos todos*, como es obvio y enseña claramente la experiencia universal. Nadie posee ni ha poseído jamás a la vez todos los bienes *externos* (riquezas, honores, fama, gloria, poder), y todos los del *cuerpo* (salud, placeres), y todos los del *alma* (ciencia, virtud). Muchos de ellos son incompatibles entre sí y jamás pueden llegar a reunirse en un solo individuo.

b) *No serían suficientes*, aunque pudieran conseguirse todos, ya que no reúnen ninguna de las condiciones esenciales para la perfecta felicidad objetiva; son *bienes creados*, por consiguiente finitos e imperfectos; *no excluyen todos los males*, puesto que el mayor mal es carecer del Bien Infinito, aunque se posean todos los demás; *no sacian plenamente* el corazón del hombre, como consta por la experiencia propia y ajena; y, finalmente, son bienes *caducos y perecederos*, que se pierden fácilmente y desaparecerán del todo con la muerte. Es, pues, imposible que el hombre pueda encontrar en ellos su verdadera y plena felicidad.

Solamente un *Bien Infinito* puede llenar por completo las aspiraciones inmensas del corazón humano, satisfaciendo plenamente su apetito natural e innato de felicidad. Luego hay que concluir que ese Bien Infinito existe realmente, si no queremos incurrir en el absurdo de declarar vacío de sentido ese apetito natural e innato que experimenta absolutamente todo el género humano.

Advertencias. 1.ª Ese apetito natural nos lleva a la existencia del *Bien Infinito*, que es su término natural. Pero no a la demostración de la *visión beatífica*, que es estrictamente sobrenatural y, por consiguiente, no existe hacia ella un apetito meramente natural, sino que brota únicamente del alma elevada por la gracia al orden sobrenatural.

2.ª Ese apetito natural e innato del Bien Infinito prueba, por otra parte y en otro aspecto, la *inmortalidad del alma*. Porque no pudiendo satisfacer en este mundo ese apetito natural de ser plena y saciativamente feliz, es forzoso que pueda conseguirlo en la otra vida, sin miedo ni recelo de perderla jamás, a no ser que admitamos el absurdo de que Dios haya puesto

[2] Cf. SANTO TOMÁS, *Contra gent.* II 55.
[3] Cf. nuestra *Teología moral para seglares* vol.1 2.ª ed. (BAC, Madrid 1961) n.18-22

en el corazón humano un deseo natural irrealizable, lo que repugna a su bondad y sabiduría infinitas.

3.º La existencia de la ley moral

29. Escuchemos de nuevo a Hillaire exponiendo con precisión y brevedad este argumento [4]:

«La existencia de la ley moral prueba de una manera irrefragable la existencia de Dios.

Existe una ley moral, absoluta, universal, inmutable, que prescribe el bien, prohibe el mal y domina en la conciencia de todos los hombres. Cuando obedecen a esta ley, son felices; cuando la violan, sienten remordimientos.

Ahora bien, esta ley no puede dimanar sino de Dios, pues no hay ley sin legislador, como no hay efecto sin causa. Luego la existencia de la ley moral prueba la existencia de Dios.

El es el *legislador* supremo que impone a los hombres el deber de practicar el bien y evitar el mal; el *testigo* de todos nuestros actos; el *juez ineludible* que premia o castiga mediante las alegrías o los tormentos de la conciencia.

Nuestra conciencia nos dice: 1.º, que existe una diferencia esencial entre el bien y el mal; 2.º, que debemos hacer el bien y evitar el mal; 3.º, que toda acción mala merece castigo, como toda acción buena merece galardón; 4.º, esa conciencia se alegra y aprueba a sí misma cuando obra bien, y se entristece y condena a sí misma cuando obra mal. Hay, pues, en nosotros una ley moral naturalmente escrita en la conciencia.

¿De dónde proviene esta ley? No puede provenir sino de un legislador, puesto que no hay ley sin legislador, como no hay efecto sin causa. Esta ley moral, inmutable en sus principios, independiente de nuestra voluntad, obligatoria para todos, no puede tener por autor sino a un ser superior a los hombres, es decir, a Dios.

Además, si no hay legislador, la ley moral no puede tener sanción alguna; puede ser impunemente quebrantada. Luego una de dos: o Dios es el autor de la ley moral, y entonces existe; o la ley moral no es más que una quimera, y, en tal caso, desaparece toda diferencia entre el bien y el mal, el vicio y la virtud, la justicia y la tiranía, y la sociedad es imposible.

El *sentimiento íntimo* advierte a todos los hombres la existencia de Dios. Instintivamente, y de manera particular en las desgracias y en el peligro, dejamos escapar este grito: ¡Dios mío!... Es el grito de la naturaleza. «Dios —dice Lacordaire— es el más popular de todos los seres. El pobre le llama, el moribundo le invoca, el malvado le teme, el hombre honrado le bendice. No hay un lugar, no hay un momento, no hay una ocasión, no hay un sentimiento en el que Dios no aparezca y no sea nombrado...; la cólera cree no haber alcanzado su expresión suprema sino después de haber maldecido este nombre adorable, y la blasfemia es también el homenaje de una fe que se revela al olvidarse de sí misma». No se blasfema contra lo que no existe. La rabia de los malvados, como la creencia de los buenos, prueba la existencia de Dios.»

4.º La existencia de los milagros

30. El milagro es, por definición, un hecho sorprendente realizado a despecho de las leyes de la naturaleza, o sea, suspendiéndolas o anulándolas en un momento dado. Ahora bien: es evidente

[4] Cf. HILLAIRE, o.c., p.11-12.

que sólo aquel que domine y tenga poder absoluto sobre esas leyes naturales puede suspenderlas o anularlas a su arbitrio. Luego existe un Ser que tiene ese poder soberano, a quien llamamos Dios.

No vamos a insistir aquí sobre la *posibilidad* y la *realidad* de los milagros. Esta demostración tiene su lugar propio en la *Apologética* o *Teología fundamental* [5]. Los incrédulos se ríen de los milagros, cuya existencia y aun posibilidad se permiten negar en absoluto. Pero los hechos indiscutibles ahí están. Aparte de los milagros de Jesucristo que nos refieren los Evangelios—cuya autenticidad histórica no han podido desvirtuar los más apasionados esfuerzos de los racionalistas—, constan históricamente multitud de hechos milagrosos realizados por los santos en nombre y con la autoridad de Dios. En pleno siglo XX ahí están Lourdes y Fátima con multitud de hechos prodigiosos cuya sobrenaturalidad se ha visto obligada a proclamar la crítica científica más severa y exigente. La conclusión que de aquí se desprende no puede ser más lógica y sencilla: existen los milagros, luego existe Dios, único capaz de hacerlos.

Tales son los principales argumentos complementarios de los que ofrecen las famosas *cinco vías* para demostrar racionalmente la existencia de Dios. El conjunto de todos ellos tiene una fuerza demostrativa absolutamente indestructible. Como dice muy bien el P. Garrigou Lagrange:

«Las pruebas de la existencia de Dios engendran una certeza no moral o física, sino metafísica o absoluta. Es absolutamente *cierto* que *Dios existe, o el Ser más grande que se puede concebir existe realmente*. La negación de la proposición entrañaría, en efecto, la negación del principio de causalidad, el principio de razón de ser y, en fin de cuentas, la negación del principio de no contradicción. El sistema hegeliano es la prueba histórica de ello: por haber querido negar la existencia del verdadero Dios trascendente, distinto del mundo, ha tenido que poner la contradicción en la raíz de todo. Es preciso escoger: Dios o el absurdo radical» [6].

Artículo 2

LO QUE NOS ENSEÑA LA FE

Además del testimonio irrefragable de la razón natural, tenemos sobre la existencia de Dios la certeza suprema de la fe, que supera infinitamente todas las certezas racionales. Dios mismo ha revelado al mundo su propia existencia.

A. Doctrina de la Iglesia

1. Escuchemos en primer lugar la doctrina oficial de la Iglesia sobre la existencia de Dios proclamada en el concilio Vaticano I:

[5] Véanse multitud de manuales donde se exponen ampliamente el valor del milagro como fuerza probativa. Véase, por ejemplo, ZUBIZARRETA, *Theologia dogmatico-scholastica* (1937) vol.1 n.125-147.

[6] GARRIGOU LAGRANGE, O. P., *Dieu, son existence et sa nature* 3.ª ed. (París 1919)

«La Santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana *cree y confiesa que hay un solo Dios verdadero y vivo*, creador y señor del cielo y de la tierra, omnipotente, eterno, inmenso, incomprensible, infinito en su entendimiento y voluntad y en toda perfección; el cual, siendo una sustancia espiritual, singular, absolutamente simple e inconmutable, debe ser predicado como distinto del mundo, real y esencialmente, felicísimo en sí y de sí, e inefablemente excelso por encima de todo lo que fuera de El mismo existe o puede ser concebido» (D 1782).

Esta doctrina quedó expresamente definida por el concilio en el siguiente canon:

«Si alguno negare al solo Dios verdadero, creador y señor de las cosas visibles e invisibles, sea anatema» (D 1801).

Un poco más abajo el mismo concilio afirma que la *existencia* de Dios puede ser conocida *con certeza* por la simple razón natural, pero fue convenientísimo que Dios se revelara a sí mismo para *facilitar* su conocimiento a todos los hombres sin esfuerzo alguno. He aquí el texto de la declaración conciliar:

«La misma Madre Iglesia sostiene y enseña que Dios, principio y fin de todas las cosas, *puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana* partiendo de las cosas creadas; porque «lo invisible de El, se ve, partiendo de la creación del mundo, entendido por medio de lo que ha sido hecho» (Rom 1,20). Sin embargo, plugo a su sabiduría y bondad *revelar al género humano por otro camino, y éste sobrenatural, a sí mismo y los decretos eternos de su voluntad*, como quiera que dice el Apóstol: «Habiendo Dios hablado antiguamente en muchas ocasiones y de muchos modos a nuestros padres por los profetas, últimamente, en estos mismos días, nos ha hablado a nosotros por su Hijo» (Hebr 1,1-2).

A esta divina revelación hay ciertamente que atribuir que aquello que en las cosas divinas no es de suyo inaccesible a la razón humana, *pueda ser conocido por todos*, aun en la condición presente del género humano, *de modo fácil, con firme certeza y sin mezcla de error alguno*.

Sin embargo, no por ello ha de decirse que la revelación sea absolutamente necesaria, sino porque Dios, por su infinita bondad, ordenó al hombre a un fin sobrenatural, es decir, a participar bienes divinos que sobrepujan totalmente la inteligencia de la mente humana; pues a la verdad «ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni ha experimentado el corazón del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman» (1 Cor 2,9) (D 1785-1786).

El concilio definió esta doctrina en los siguientes cánones:

«Si alguno dijere que Dios vivo y verdadero, creador y señor nuestro, no puede ser conocido *con certeza* por la luz natural de la razón humana, por medio de las cosas que han sido hechas, sea anatema» (D 1806).

«Si alguno dijere que no es posible o que no conviene que el hombre sea enseñado por medio de la revelación divina acerca de Dios y del culto que debe tributársele, sea anatema» (D 1807).

Esta es la doctrina de la Iglesia acerca de la existencia de Dios y conveniencia de la divina revelación. Veamos ahora qué nos dice la misma divina revelación.

B. La revelación de Dios en la Sagrada Escritura

32. Es un hecho: Dios existe, puesto que se ha dignado hablar a los hombres. La palabra de Dios ha sido recogida por multitud de hagiógrafos [1] y reunida en un libro divino que lleva el nombre de *Biblia* (en griego βιβλία, en latín *biblia* = libros) o también *Sagrada Escritura*. No es de este lugar la demostración de que la Biblia es un libro inspirado por Dios [2]. Dándolo por supuesto, vamos a recoger aquí algunos de los textos más impresionantes del Antiguo y Nuevo Testamento donde Dios se revela o manifiesta a sí mismo, directa o indirectamente.

a) Antiguo Testamento

«Tuvo (Jacob) un sueño. Veía una escala que, apoyándose sobre la tierra, tocaba con la cabeza en los cielos, y que por ella subían y bajaban los ángeles de Dios. Junto a él estaba Yavé, que le dijo: Yo soy Yavé, el Dios de Abraham, tu padre, y el Dios de Isaac; la tierra sobre la cual estás acostado te la daré a ti y a tu descendencia» (Gen 28,12-13).

«Dios le dijo (a Moisés): No te acerques. Quita las sandalias de tus pies, que el lugar en que estás es tierra santa, y añadió: Yo soy el Dios de tus padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob. Moisés se cubrió el rostro, pues temía mirar a Dios» (Ex 3,5-6).

«Moisés dijo a Dios: Pero si voy a los hijos de Israel y les digo: El Dios de vuestros padres me envía a vosotros, y me preguntan cuál es su nombre, qué voy a responderles? Y Dios dijo a Moisés: Yo soy el que soy. Así responderás a los hijos de Israel: Yo soy me manda a vosotros» (Ex 2,13-14).

«Y habló Dios todo esto, diciendo: Yo soy Yavé, tu Dios, que te ha sacado de la tierra de Egipto, de la casa de la servidumbre. No tendrás otro Dios que a mí» (Ex 20,1-3).

«Ved, pues, que soy yo, yo solo, y que no hay Dios alguno más que yo. Yo doy la vida, yo doy la muerte, yo hiero y yo sano. No hay nadie que se libre de mi mano» (Dt 32,39).

Los textos podrían multiplicarse con gran abundancia.

b) Nuevo Testamento

San Pablo empieza su carta a los Hebreos con estas sublimes palabras:

«Muchas veces y en muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros padres por ministerio de los profetas; últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo, a quien constituyó heredero de todo, por quien también hizo el mundo; y que, siendo el esplendor de su gloria y la imagen de su sustancia, y el que con su poderosa palabra sustenta todas las cosas, después de hacer la purificación de los pecados, se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas» (Hebr 1,1-3).

Jesucristo, en efecto, afirmó su divinidad y la probó con estupendos milagros realizados por propia autoridad y con su propio po-

[1] Como es sabido, con la palabra *hagiógrafo* (que significa *escritor sagrado)* se designa cualquiera de los autores materiales de la Sagrada Escritura (Moisés, Isaías, San Mateo, San Pablo, etc.), que escribieron bajo la inspiración directa e inmediata del Espíritu Santo.

[2] Se demuestra con argumentos concluyentes en la *Introducción a la Sagrada Escritura*.

der. Recogemos a continuación algunos textos alusivos a su divinidad:

«El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra, y por esto el hijo engendrado será santo, será llamado Hijo de Dios» (Lc 1,35).

«Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Io 1,14).

«A Dios nadie le vio jamás; Dios Unigénito, que está en el seno del Padre, ése nos le ha dado a conocer» (Io 1,18).

«Pero Jesús callaba, y el pontífice le dijo: Te conjuro por Dios vivo, di si eres tú el Mesías, el Hijo de Dios. Díjole Jesús: Tú lo has dicho» (Mt 26,63-64).

«El Padre y yo somos una misma cosa» (Io 10,30).

«Y El les dijo: Y vosotros, ¿quién decís que soy? Tomando la palabra Pedro, dijo: Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo. Y Jesús, respondiendo, dijo: Bienaventurado tú, Simón Bar Jona, porque no es la carne ni la sangre quien eso te ha revelado, sino mi Padre, que está en los cielos» (Mt 16,15-17).

«Respondió Jesús: En verdad os digo: Antes que Abraham naciese, era yo» (Io 8,58).

«Ahora tú, Padre, glorifícame cerca de ti mismo con la gloria que tuve cerca de ti antes que el mundo existiese» (Io 17,5).

«Estas cosas fueron escritas para que creáis que Jesús es el Mesías Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre» (Io 20,31).

«Cuyos son los patriarcas, y de quienes según la carne procede Cristo, que está por encima de todas las cosas, Dios bendito por los siglos, amén» (Rom 9,5).

Como se ve por estos y otros muchos testimonios del Nuevo Testamento que podríamos citar, Jesucristo es el Hijo de Dios, el Unigénito del Padre, que se ha dignado venir a la tierra para hablarnos directamente con el lenguaje de los hombres.

ARTÍCULO 3

CUESTIONES COMPLEMENTARIAS

Vamos a plantear, en torno a este capítulo de la existencia de Dios, dos cuestiones complementarias. En la primera examinaremos si son compatibles simultáneamente en una misma inteligencia la ciencia y la fe en la existencia de Dios. En la segunda plantearemos el problema del ateísmo y sus causas.

A. Ciencia y fe simultáneas

33. Tratamos de averiguar si son compatibles en una misma inteligencia el conocimiento científico de una verdad obtenida por demostración racional y la fe en esa misma verdad aceptada por el testimonio de Dios o de los hombres. Concretándonos a la existencia de Dios, tratamos de averiguar si puede tener *fe* en esa existencia el que *ha visto claro,* por demostración racional, que Dios existe realmente.

Santo Tomás se plantea expresamente la cuestión en sus tér-

minos generales y contesta negativamente: no puede darse simultáneamente ciencia y fe acerca de una misma cosa. La razón, clarísima, es porque la ciencia es *visión* intelectual de la cosa, y la fe es esencialmente *no-visión*. Lo que se ve no se cree, y lo que se cree no se ve. Por eso, cuando lleguemos al cielo y contemplemos la esencia divina, perderemos automáticamente la fe, al quedar sustituida por la visión. Son, pues, cosas incompatibles la ciencia y la fe *simultáneas* en un mismo sujeto acerca de una misma verdad, aunque pueden *sucederse* la una a la otra [1].

Sin embargo, no debe deducirse de aquí que los que conocen por demostración racional alguna de las verdades *naturales* que Dios se ha dignado revelar para facilitarnos su conocimiento (v.gr., la propia existencia de Dios como *uno)* sufren algún detrimento en la pureza de su fe. Porque conservan el hábito de la fe para todas las demás verdades *naturales* reveladas por Dios que no conozcan por demostración racional y, sobre todo, para todas las verdades *sobrenaturales*, que superan con mucho a la razón natural y son, por lo mismo, indemostrables por ella. Y aun con relación a las mismas verdades *naturales* que conocen por demostración científica puede decirse que conservan de alguna manera la fe, en cuanto que, además de verlas con su razón natural, asienten a ellas por la autoridad de Dios que las revela y seguirían creyendo en ellas *por la fe* aunque su razón se oscureciera y dejaran de verlas con su luz puramente natural.

B. El ateísmo y sus causas

34. 1. Noción y división. *El ateísmo* consiste en la negación radical de la existencia de Dios. *Ateo* (del griego αθεος = sin Dios) es el hombre que ignora o se niega a aceptar la existencia del Ser Supremo y que, por lo mismo, no practica religión alguna.

Hay dos clases de ateos: teóricos y prácticos.

a) TEÓRICOS son los que desconocen o niegan a Dios en el plano de las ideas. Este ateísmo se subdivide en dos clases: *teórico-negativo*, si coincide con la simple ignorancia de la existencia de Dios; y *teórico-positivo*, si niega la doctrina de la existencia de Dios que proclaman los demás hombres y pretende demostrar lo contrario.

b) PRÁCTICOS son aquellos ateos que, aunque conocen en teoría la existencia de Dios, viven prácticamente como si Dios no existiese, o sea, sin tener para nada en cuenta la ley de Dios en su conducta práctica.

35. 2. Modos de conocer a Dios. Antes de precisar si pueden darse ateos *teóricos* (positivos o negativos) conviene recordar que a Dios se le puede conocer de dos maneras:

a) COMO AUTOR DE LA NATURALEZA, y en este sentido se puede llegar a su conocimiento por vía de demostración a la luz de la razón natural.

b) COMO AUTOR DEL ORDEN SOBRENATURAL de la gracia y de la gloria, y en este sentido sólo puede ser conocido por vía de revelación sobrenatural.

[1] Cf. II-II 1,5.

3. **Conclusiones.** Teniendo en cuenta todo esto, vamos a precisar la doctrina sobre las diferentes clases de ateísmo en unas sencillas conclusiones.

Conclusión 1.ª Existen de hecho muchísimos ateos prácticos, no sólo entre los paganos, sino incluso entre los cristianos.

36. Es un hecho tristísimo que no necesita demostración. Basta abrir los ojos para ver en cualquier parte del mundo muchedumbres inmensas de hombres que viven prácticamente como si Dios no existiese. Preocupados únicamente por las cosas de la tierra, absorbidos por sus negocios temporales o entregados desenfrenadamente a los vicios y placeres, viven como si Dios no existiese, completamente de espaldas a las exigencias de su ley santísima. Muchos de ellos—la inmensa mayoría—no niegan teóricamente la existencia de Dios, pero viven de hecho como si Dios no existiera. Son, sencillamente, ateos *prácticos*, aunque no lo sean teóricos. De ellos decía el apóstol San Pablo:

«Alardean de conocer a Dios, pero con las obras le niegan; abominables, rebeldes e incapaces de toda obra buena» (Tit 1,16).

Y en otro lugar:

«Son muchos los que andan, de quienes frecuentemente os dije, y ahora con lágrimas os lo digo, que son enemigos de la cruz de Cristo. El término de ésos será la perdición; su Dios es el vientre, y la confusión será la gloria de los que tienen el corazón puesto en las cosas terrenas» (Phil 3,18-19).

En este último texto recoge San Pablo una de las razones principales del ateísmo práctico, como veremos más abajo al examinar sus causas.

Conclusión 2.ª Existen muchísimos ateos teórico-negativos que ignoran a Dios como autor del orden sobrenatural.

37. Como hemos recordado hace un momento, para conocer a Dios como autor del orden *sobrenatural* es indispensable la divina revelación. Con las solas fuerzas de la razón natural podemos llegar a demostrar la existencia de Dios en cuanto *creador del orden natural*, pero nada podemos alcanzar del orden sobrenatural (verbigracia, del misterio de la Santísima Trinidad, de la gracia y la gloria, etc.), que está mil veces por encima del orden natural, trascendiéndole infinitamente.

Es el caso de millones de paganos a los que no ha llegado todavía la luz del Evangelio. Conocen a Dios como autor de la Naturaleza y muchos de ellos le adoran y sirven a su manera, pero le ignoran totalmente como autor del orden sobrenatural de la gracia y de la gloria. Como es sabido, esta infidelidad puramente *negativa*, fruto de la ignorancia, es compatible con la salvación eterna si están de buena fe en su error y se esfuerzan en cumplir los preceptos de la ley natural *con ayuda de la gracia divina*, que Dios no

llega a ningún hombre de buena voluntad: «Y en la tierra paz a los hombres de buena voluntad» (Lc 2,14).

Conclusión 3.ª No existen ni pueden existir ateos teórico-negativos que ignoren la existencia de Dios como autor del orden natural, al menos por largo tiempo.

38. La razón es porque la existencia de Dios como autor del orden *natural* se impone de una manera tan clara para todos los hombres, que hace falta estar completamente ciego para no verla brillar en la hermosura y orden admirable de la naturaleza, en la inmensidad de una noche estrellada, etc.; aparte de que en cualquier parte del mundo y en cualquier religión pueden los hombres contemplar multitud de cosas que les hablan forzosamente de Dios: templos, ritos religiosos, respeto a los muertos, etc. No es posible, por consiguiente, permanecer—al menos durante mucho tiempo—en la completa ignorancia de la existencia de Dios como autor del orden *natural*.

Escuchemos a un teólogo contemporáneo exponiendo estas ideas [1]:

«En lo que concierne al ateísmo *negativo*, la mayor parte de los teólogos convienen en afirmar que la ignorancia completa de Dios no puede darse en un ser humano que tenga plena conciencia de sí mismo. Según esta opinión, una idea cualquiera acerca de un «Tú» sobrehumano se impone con tal espontaneidad y viveza al pensamiento sano y recto, que no habrá jamás un hombre plenamente consciente de sí mismo e ignorante a la vez de que Dios exista, por muy imperfectas que sean las representaciones en las que Dios aparezca.

La razón de ello radica en que el hombre, en lo más íntimo de su ser, tiene afinidad con Dios, de suerte que esta estructura íntima de su propia esencia ha de serle conocida de algún modo, por lo menos a manera de presentimiento.

Efectivamente, según los testimonios que aporta la historia de las religiones, hasta ahora no pudo encontrarse un pueblo que no creyera en Dios o en dioses. Este hecho prueba con cierta seguridad que, de no impedirlo a la fuerza, el conocimiento de Dios es inseparable de la conciencia que el hombre tiene de sí mismo».

Conclusión 4.ª Es imposible que existan verdaderos ateos teórico-positivos, o sea, hombres que estén firmemente convencidos por argumentos positivos de que Dios no existe.

39. La razón es porque es imposible que el error encuentre argumentos valederos contra la verdad. La existencia de Dios como autor del orden natural está demostradísima, con argumentos irrebatibles, por la simple razón natural; y, por si algo faltara, tenemos el testimonio infalible del mismo Dios, que se ha dignado revelarnos su propia existencia, incluso como autor del orden sobrenatural.

Es un hecho que existen infinidad de sistemas filosóficos ateos, o sea que prescinden de Dios en su especulación y lo excluyen

[1] Cf. MICHAEL SCHMAUS, *Teología dogmática* t.1 (Madrid 1960) p.218.

positivamente en su deseo; pero de ahí no se sigue que sus patrocinadores sean efectivamente ateos por *convicción*. Una cosa es la doctrina que se proclama teóricamente—aunque sea con mucha fuerza y entusiasmo—y otra muy distinta la convicción íntima que de ella se pueda tener. No hay ningún filósofo *idealista* que esté tan convencido de que las cosas exteriores son pura ilusión de la mente—como proclama su sistema—que no eche a correr al ver a un toro que se acerca impetuosamente contra él.

40. 4. **Causas del ateísmo.** Al examinar a continuación las principales *causas del ateísmo* encontraremos la explicación o el porqué de tantos sistemas ateos como han aparecido en el mundo en todas las épocas de la historia de la filosofía.

Como acabamos de ver, el ateísmo no puede tener causa *racional* alguna. Pero tiene, en cambio, muchas causas de índole práctica y *afectiva*. Vamos a recordar algunas de las más importantes [2].

1.ª El predominio de las pasiones bajas. Es una de las causas más frecuentes y eficaces del ateísmo. El hombre que se entrega desenfrenadamente a sus instintos bajos y que, al sentir el reproche de su propia conciencia, *que actúa como pregonera de Dios*, se siente impotente para liberarse de su esclavitud pasional, llega un momento en que se rebela contra esa conciencia y ese Dios que no le dejan vivir en paz. Se esforzará por todos los medios a su alcance en convencerse a sí mismo de que Dios no existe, y, en su desesperación por no encontrar argumentos convincentes que le lleven a la negación teórica de Dios, le negará al menos en la práctica, hundiéndose cada vez más en el fango e inmundicia de sus vicios y pecados. Con razón decía La Bruyère: «Yo quisiera ver a un hombre sobrio, moderado, casto y justo negando la existencia de Dios. Ese hombre, por lo menos, hablaría desinteresadamente; pero un hombre así no se encuentra en ninguna parte».

Es un hecho indiscutible que la policía resulta molesta a los malhechores. Por eso un hombre tan poco sospechoso de fanatismo religioso como Juan Jacobo Rousseau pudo escribir estas juiciosas palabras: «Mantened vuestra alma en estado de desear que Dios exista, y no dudaréis nunca de El». Y antes que Rousseau había dicho ya Bacón de Verulam: «Nadie niega la existencia de Dios sino aquel a quien conviene que no exista».

2.ª El orgullo y el odio. Escuchemos a Schmaus exponiendo esta otra causa del ateísmo [3]:

«El orgullo y el odio. Estas dos actitudes son las que más directamente se oponen a abandonarse en las manos de Dios.

El orgullo *se encierra en sí mismo*, y fuera de sí mismo no reconoce ninguna clase de valor. Es más, como él afirma, al bastarse a sí mismo no necesita de esos valores. Cree que Dios, cuyos mandatos debe reconocer el hombre, es un peligro que amenaza la libertad y grandeza humanas. Recaba para sí una especie de grandeza divina. En este sentido afirma Baku-

[2] Cf. Schmaus, l.c., p.221ss.
[3] L.c., p.223-224.

nin que Dios, aun en el caso de que existiera, debería ser destruido. Nietzsche, en idéntico sentido, decía: «¿Cómo podría yo tolerar no ser Dios en caso de que hubiera dioses? Por consiguiente, los dioses no existen». La misma vida de Nietzsche pone de manifiesto cómo la actitud orgullosa puede llegar a adquirir una influencia fatal sobre el hombre. Nietzsche continúa: «Yo saqué la conclusión, y ahora es ella la que me arrastra». La autodivinización del hombre incapaz de tolerar la existencia de Dios se encarna en el superhombre creado por Nietzsche, ser a quien se le atribuyen todas las opiniones que según la fe del creyente corresponderían sólo a Dios. Muchas formas de la filosofía existencial, no obstante hablar de trascendencia, niegan la existencia del Dios vivo porque Dios limita la libertad e independencia del hombre.

EL ODIO, la otra actitud hostil a Dios, es la respuesta que el corazón humano, egoísta y enfrascado en el mal, da a la santidad y superioridad de Dios. Como Dios es en todo radicalmente distinto al hombre, se presenta ante éste imponiendo exigencias y obligaciones y constituye un motivo de profundo desasosiego para el hombre que vive en un estado de autonomía exagerado, que cree bastarse a sí mismo, que se aísla herméticamente y niega cuanto no sea él mismo. Así surge un sentimiento de malestar que puede llegar a convertirse en repugnancia y aun hasta en odio absoluto. El odio es una reacción original contra la santidad personal de Dios, un acto de rebeldía contra El, algo egocéntrico y placentero. El grado supremo de su desarrollo lo constituye esa forma de vida a la que llamamos infierno. El odio consumado por el hombre en su peregrinación es precursor de esa rebelión consumada y satánica, propia del infierno. El hombre, obcecado por el odio, queda incapacitado para percibir dentro de la Historia los valores divinos. El odio a Dios es más intenso que cualquier otra forma que pueda darse al odio, ya que va dirigido contra un valor que es infinitamente superior a todo otro valor. Dios es para el hombre el más importante valor personal, a la par que es el valor más próximo. Por ello, para rechazar a Dios, el hombre ha de hacer esfuerzos mucho mayores que los que haría para rechazar cualquier otro tipo de valor.

Cuanto acabamos de decir conserva su validez en lo que concierne a la época histórica nacida en Cristo. Porque Dios, por decirlo así, hostiga al hombre en Cristo, y el hombre, que ahora quiere desentenderse de este Dios que se revela y aproxima a nosotros en Cristo, tiene que esforzarse mucho más que el incrédulo de los tiempos anteriores al cristianismo. De ahí resulta que el odio a Dios en la era cristiana presenta un grado de especial intensidad, ni conocido ni aun siquiera posible en los tiempos precristianos».

3.ª LA ORIENTACIÓN MATERIALISTA DE LA VIDA MODERNA. Estamos en la época de la técnica y del progreso material. La grandeza de los hombres y la de las naciones se mide casi exclusivamente por su fuerza económica o por su poderío militar. A los grandes problemas del corazón y de la inteligencia se les concede menos importancia que a disparar una bomba de cien megatones o a colocar un cohete en Marte. El hombre, esclavizado por la técnica, ha perdido de vista el panorama soberano de sus destinos eternos. Se deja arrastrar, casi inconscientemente, por el ambiente materialista que se respira en todas partes. Vivir: he ahí el único ideal de la gran mayoría de los hombres. Vivir, se entiende, la vida de acá abajo. La de allá arriba, ante la majestad de Dios, ni

siquiera se la plantean. El resultado de tamaña inconsciencia es un ateísmo práctico, lleno de indiferencia y frialdad ante el problema teórico de la existencia de Dios y, por consiguiente, ante el problema del más allá.

Tales son las principales causas del ateísmo. Como se ve, ninguna de ellas tiene su raíz en la inteligencia, sino únicamente en el corazón dominado por las pasiones, por el orgullo y el odio, o por la corriente materialista de la época moderna.

Sección segunda

NATURALEZA DE DIOS

41. Después de la cuestión de la existencia de Dios, el orden lógico exige que hablemos de su naturaleza íntima, o sea de lo que la razón natural y la divina revelación nos dicen acerca de la esencia y atributos divinos.

Como es sabido, de Dios sabemos mucho mejor lo que *no es* que lo que *es* [1]. La razón de esto es la infinita grandeza y la trascendencia soberana del Ser divino, que rebasa y rompe por completo el molde de los conceptos positivos en los que la inteligencia humana conoce y encierra las realidades creadas. Dios no cabe ni puede caber en una especie inteligible creada, por muy alta y perfecta que se la conciba.

De todas formas, siquiera sea de una manera *analógica* y muy imperfecta, algo podemos llegar a conocer de la naturaleza íntima de Dios, incluso con la simple razón natural.

Tenemos para ello un doble camino:

a) La vía de remoción de imperfecciones, excluyendo de Dios todas las imperfecciones de los seres creados, manifestando con ello lo que *no es* Dios (vía negativa); y

b) La vía de eminencia, atribuyendo analógicamente a Dios, en grado eminente e infinito, todas las perfecciones que descubrimos en los seres creados, para vislumbrar un poco lo que *es* (vía positiva).

Discurriendo por estas dos vías, podemos señalar filosóficamente algunos atributos de Dios, si bien el conocimiento más perfecto que de El tenemos proviene de la divina revelación.

Utilizando ambas luces—razón natural y revelación divina—, vamos a examinar los siguientes problemas fundamentales:

a) La esencia de Dios.
b) Los atributos divinos (I 3-11).
c) El conocimiento y los nombres de Dios (I 12-13).

Capítulo I

LA ESENCIA DE DIOS

42. Como veremos al hablar de los divinos atributos, Dios es el Ser simplicísimo, absolutamente incompatible con toda composición y multiplicidad. Pero como nuestro conocimiento humano es de suyo *discursivo* y no podemos abarcar de un solo golpe toda la cognoscibilidad de un ser, nos vemos obligados a estudiarlo

[1] Cf. I 3 pról.

por partes, estableciendo multiplicidad y división incluso en el Ser simplicísimo de Dios. Es una imperfección radical de nuestra manera discursiva de conocer, imposible de superar en este mundo. Unicamente en el cielo, cuando contemplemos *intuitivamente* la esencia de Dios tal como es en sí misma (visión beatífica), le conoceremos de manera semejante a como se conoce El: «Sabemos que, cuando aparezca, seremos semejantes a El, *porque le veremos tal cual es*» (1 Io 3,2).

Los filósofos suelen distinguir entre lo que llaman esencia *metafísica* y esencia *física* de un ser. La esencia *metafísica* consiste en aquella propiedad o predicado que concebimos como el primero y más noble de todos y como fuente o principio de todas las demás perfecciones de ese ser; así el ser *animal racional* constituye la esencia metafísica del hombre. La esencia *física* consiste en el conjunto de *todas* las propiedades y perfecciones que corresponden a un ser en el orden real.

Vamos a precisar ambos aspectos con relación a la esencia divina.

A. Esencia metafísica de Dios

43. No hay uniformidad entre los teólogos cuando se trata de precisar la esencia metafísica de Dios. He aquí las principales opiniones:

1.ª *Los nominalistas*, con Ockam al frente, ponen la esencia metafísica de Dios en la *agregación actual* de todas las perfecciones posibles.

CRÍTICA. Ese conjunto actual de perfecciones constituye la esencia *física* de Dios—como veremos en su lugar—, pero no la *metafísica*, que ha de ser una sola perfección, base y fundamento de todas las demás.

2.ª *Escoto* y sus discípulos—con algunas excepciones—la ponen en la *infinidad radical*, o sea en la *exigencia* de todas las perfecciones.

CRÍTICA. Las exigencias de un ser suponen a ese ser ya constituido en su esencia. Ni es eso lo primero que concebimos de Dios como atributo primario y fundamental.

3.ª *Algunos tomistas*, tales como los Salmanticenses, Juan de Santo Tomás, Gonet, Billuart, etc., ponen la esencia metafísica de Dios en la *inteligencia en acto*, o sea en el supremo grado de intelección, porque la inteligencia es lo más perfecto que se encuentra en los grados del ser. Según otros (v.gr., Godoy, Ferré, Arriaga, etc.) consiste en la *intelección radical*, o sea en la inmaterialidad absoluta.

CRÍTICA. La intelección *radical* no es lo primero que concebimos en Dios como atributo primario, base y fundamento de todos los demás. En cuanto a la intelección *actual* puede admitirse como constitutivo de la esencia metafísica de Dios considerada como principio de *operación*, pero no como principio de *ser*. Porque la inteligencia—el *entender*—es una opera-

ción que supone ya constituida la esencia del que entiende. Antes es el ser que la operación.

4.ª Entre los filósofos no escolásticos hay varias sentencias. Y así:

a) Algunos, en pos de Platón, afirman que la *bondad* es el atributo principal de Dios y el que constituye su esencia metafísica.

CRÍTICA. La bondad de Dios presupone su esencia. Como dice profundamente Santo Tomás, «este nombre *bueno* es el principal nombre de Dios *en cuanto es causa*, pero no en absoluto; porque en absoluto concebimos el ser antes que la causa» [1].

b) Los modernos voluntaristas Secretan, Lequier, Lachelier, Boutroux, etc., ponen el constitutivo metafísico de Dios en la *libertad infinita*.

CRÍTICA. Es imposible concebir la libertad sin que se conciba anteriormente la *inteligencia*, que es la raíz de donde brota. Y la inteligencia, a su vez, no puede concebirse sin concebir anteriormente al *ser* que la posee.

c) Para Schell, la esencia metafísica de Dios consiste en ser *causa de sí mismo*.

CRÍTICA. Es completamente inadmisible. Dios no es *causa* de sí mismo, sino que *posee la existencia por sí mismo*, sin haberla recibido de sí ni de nadie. La causa es, por su propia naturaleza, anterior a lo que produce. Si Dios es la causa de sí mismo, si el Absoluto se produce, si su esencia se realiza, existe antes de ser, está sometido al *fieri* o cambio de ser. Esto es la *evolución* panteísta, completamente falsa y absurda.

5.ª *Santo Tomás* y con él la gran mayoría de los teólogos, sobre todo modernos, ponen la esencia metafísica de Dios en la *aseidad*, o sea en el hecho de que Dios existe *por sí mismo (a se)* y no por otro; esto es, en el hecho de que es el *Ser subsistente por sí mismo*, sin que deba a nadie su existencia. Su esencia y su existencia son una sola y misma realidad.

Esta es la sentencia más probable, que vamos a exponer ampliamente en forma de conclusión.

Conclusión. La esencia metafísica de Dios consiste en la «aseidad», o sea en el «ser subsistente por sí mismo». (Sentencia más probable.)

44. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. El mismo Dios, al contestar a Moisés desde la zarza ardiendo, nos dijo cuál es su verdadero nombre, o sea con qué palabra se puede expresar mejor su propia esencia:

«Y dijo Dios a Moisés: Yo soy *el que soy*. Así responderás a los hijos de Israel: *Yo soy* me manda a vosotros ... Este es para siempre mi nombre; este mi memorial de generación en generación» (Ex 3,14-15).

[1] Cf. I 13,11 ad 2.

Ahora bien: la fórmula *Yo soy el que soy* expresa con toda claridad que la esencia misma de Dios consiste en la plenitud infinita del ser, en el Ser mismo, el abismo infinito del ser, el piélago insondable del ser: *pelagus essentiae.*

La misma fórmula aparece en el último libro del Nuevo Testamento, el Apocalipsis:

«Yo soy el alfa y la omega, dice el Señor Dios, *el que es*, el que era, el que viene, el Todopoderoso» (Apoc 1,8).

Asimismo se ha revelado Dios algunas veces a sus santos. Un día se mostró Dios en la oración a Santa Catalina de Siena y le dijo:

«¿Sabes, hija mía, lo que eres tú y lo que soy yo? Si aprendes estas dos cosas, serás muy dichosa: Yo soy el *que soy*, tú eres la que no eres» [2].

b) Los Santos Padres. Escuchemos un texto extraordinariamente expresivo de San Agustín [3]:

«Oíd lo que se dijo a Moisés cuando preguntaba el nombre de Dios: *Yo soy el que soy*. Mira si alguna otra cosa *es*: junto a Dios ninguna criatura tiene verdadero ser, pues lo que de verdad *es* no conoce mudanza alguna. Todo cuanto se muda y fluye y en ningún tiempo cesa de cambiar, eso *fue* y *será*, pero no *es*, porque lo que *fue*, ya no *es*; lo que *será*, todavía no *es*, y lo que viene para pasar, *será* para *no ser*. Pero en Dios no hay *fue* y *será*, sino únicamente *es*. Ahondad cuanto podáis en *Yo soy el que soy*. No os traiga al retortero vuestra voluntad tornadiza, no os dejéis agitar por los vanos pensamientos de las cosas terrenales. ¿Adónde vais? Deteneos en el *ser*, permaneced quietos en él, para que también vosotros podáis *ser*. ¿Cuándo seremos poderosos para sujetar la inconstante imaginación, encadenándola a lo inmutable? Por eso Dios se compadeció de nosotros; y el *ser por esencia*, que había dicho: *Esto dirás a los hijos de Israel*: «*El que es me ha enviado a vosotros*», después de declarar el nombre propio de su divina sustancia, nos dice en seguida el nombre de su misericordia. El nombre que expresa su misma sustancia o naturaleza es *Yo soy el que soy*».

c) La razón teológica. La «aseidad» o subsistencia del ser divino en sí y por sí mismo reúne las tres condiciones que debe tener todo constitutivo metafísico, a saber:

a) Es lo primero que distingue a Dios de los seres creados. Todos ellos son limitados y finitos, todos tienen fuera de sí mismos la causa de su ser y la razón de su existencia. Sólo Dios es el Ser subsistente por sí mismo, o sea que tiene dentro de sí mismo la razón de su propia esencia y existencia.

b) Es lo primero por lo que Dios se constituye en su propio ser divino. Nada se concibe ni puede existir en un ser antes de su propia existencia, como es obvio. Pero como Dios no ha podido recibir la existencia de nadie, síguese que el *existir por sí mismo*—o sea la *aseidad*—es absolutamente lo primero por lo que Dios se constituye en su propio ser divino.

2 Cf. Beato Raimundo de Capua, *Vida de Santa Catalina de Siena* I p.71.

3 Cf. Serm.2, Denis, n.5. Puede verse íntegro en *Obras de San Agustín* (BAC) t.7 p.74-87.

c) Es la raíz y origen de todas las demás perfecciones divinas. Porque *Ser subsistente por sí mismo* significa ser ilimitado e *infinito;* y el ser *infinito* comprende toda la perfección del ser, en la cual están incluidas todas las demás perfecciones [4].

Escuchemos a un teólogo contemporáneo exponiendo esta misma doctrina desde otro punto de vista [5]:

«De Dios no se puede decir nada más rico en contenido que el enunciado: Dios es. Su esencia consiste en *ser*. El *ser* debe entenderse aquí en el sentido de existencia, realidad, realidad activa. Dios es el *esse absolutum*, el *actus purus*. Dios es la existencia absoluta. Bien que estas expresiones se deriven de una filosofía no cristiana, es decir, de la filosofía griega, sirven para expresar conceptualmente el transfondo ontológico que aparece en las descripciones bíblicas relativas a la actividad histórica de Dios. La esencia de Dios consiste, pues, en el existir con absoluta plenitud existencial. Su esencia no se realiza mediante la adición de su existencia. En Dios no hay ni disposiciones ni posibilidades ontológicas que pudiesen o debiesen pasar al estadio de la realidad. Toda posibilidad en El está realizada esencial y necesariamente. Más aún: toda posibilidad concebible tiene su fundamento en la realidad de Dios. La esencia de Dios es, pues, el *ser subsistente*, entendido en el sentido de existencia».

Y un poco más adelante añade [6]:

«Por ser Dios el ser puro y subsistente, se distingue absolutamente de todo lo extradivino, puesto que lo extradivino tiene un ser comunicado, limitado, mezclado de posibilidad.

En el ser incondicional e ilimitado se hallan todas las otras determinaciones y pueden deducirse de él. Así, por ejemplo, el ser subsistente es infinito, inconmensurable, omnipresente, no depende del espacio y del tiempo, es inmutable. Dios no puede ser material, puesto que es El mismo de un modo supremo, poseyéndose a sí mismo de un modo perfecto y absolutamente íntimo. El ser subsistente es espiritual. Se posee a sí mismo en cuanto que se compenetra totalmente (conocimiento) y se afirma sin reservas (voluntad). Puesto que Dios es el Ser supremo *(absolutum esse)*, es también el bien supremo *(summum bonum)*».

Esto nos lleva de la mano a examinar brevemente la esencia física de Dios.

B. Esencia física de Dios

Sobre esta cuestión hay uniformidad absoluta entre los teólogos. Todos están acordes en que la esencia *física* de Dios consiste en el cúmulo de todas las perfecciones elevadas al infinito y sin menoscabo de la infinita simplicidad divina.

Vamos a proponer esta doctrina en dos conclusiones.

Conclusión 1.ª La esencia física de Dios consiste en el cúmulo de todas las perfecciones en grado infinito. (Doctrina cierta y común.)

[4] Cf. Santo Tomás, I 3,4; 4,1 ad 3; 4,2; 13,11, etc.
[5] Cf. Schmaus, *Teología dogmática* t.1 (Madrid 1960) p.472.
[6] Ibid., p.476.

45. Escuchemos a Santo Tomás [1]:

«Hay que decir que en Dios se hallan las perfecciones de todos los seres, y se llama universalmente perfecto porque no falta ni una sola de cuantas se encuentran en cualquier género, y a esta conclusión se puede llegar desde dos puntos de vista diferentes:

a) PRIMERO, basándose en que *todo cuanto hay de perfección en el efecto ha de haberlo en su causa eficiente*, bien con la misma naturaleza, cuando la causa es unívoca, cual sucede cuando un hombre engendra a otro hombre, o bien de modo más elevado, cuando el agente es equívoco, como en el sol existe la semejanza de todo aquello que se engendra por la energía del sol. Porque todos saben que el efecto preexiste virtualmente en su causa agente; y preexistir virtualmente en la causa agente no es un género de existencia más imperfecto que el de existir en la realidad, sino más perfecto. Preexistir en la potencia de la *causa material* es un género de existencia más imperfecto que el real (v.gr., la estatua es más perfecta cuando ya está esculpida en realidad que cuando preexistía en potencia en un bloque de mármol); pero preexistir virtualmente en el *agente* es más perfecto que existir en la realidad, porque el agente, en cuanto tal, es perfecto [2]. Si, pues, Dios es la *primera causa eficiente* de todas las cosas, *es necesario que preexistan en El las perfecciones de todos los seres del modo más eminente.*

b) SEGUNDO, porque si, como hemos dicho, Dios es el mismo Ser subsistente, ha de tener en sí toda la perfección del ser. Si, por ejemplo, un cuerpo caliente no tiene toda la perfección del calor, es evidente que esto se debe a que no lo participa en toda su intensidad; pero si, en cambio, existiese un calor *subsistente por sí*, a éste no le faltaría nada de su intensidad. Por tanto, si Dios es el mismo Ser subsistente, no puede faltarle ninguna de las perfecciones del ser. Como la razón de *ser* va incluida en la perfección de todas las cosas, puesto que en tanto son perfectas en cuanto tienen alguna manera de *ser* (ya que lo que no existe no tiene perfección alguna, puesto que se confunde con la nada), síguese que en Dios no puede faltar la perfección de cosa alguna».

Es conveniente que nos detengamos unos momentos para meditar en plan contemplativo las consecuencias prácticas que de esta sublime doctrina se desprenden.

En efecto: todos cuantos bienes y excelencias creadas pueden atraer las miradas del hombre y arrastrar su pobre corazón en este mundo, son, en realidad, menos que una brizna de paja ante el tesoro rigurosamente infinito de las perfecciones divinas que algún día contemplaremos arrobados en el cielo. La belleza, el amor, los placeres, riquezas, honores, etc., que ejercen ahora su influjo

[1] Cf. I 4,2. Los paréntesis explicativos son nuestros.

[2] Santo Tomás había demostrado esto en el artículo anterior de esta misma cuestión. He aquí sus palabras:

«Así como la materia, en cuanto materia, está en *potencia*, así también el agente, en cuanto tal, está en *acto*. De donde se sigue que el primer principio activo es el *acto supremo* y, por consiguiente, tiene la máxima perfección, pues en la medida en que una cosa está en acto en esa misma medida es perfecta; porque es perfecta aquella cosa a la que nada le falta de cuanto requiere su perfección (o sea, la que posee ya en *acto* todas las perfecciones que antes poseía sólo en *potencia)*» (I 4,1).

El P. Garrigou Lagrange pone el siguiente ejemplo, muy claro y sugestivo: «Hay una infinitud formal o de perfección, que consiste en la independencia de todo límite material; así, el ideal del artista, que se puede reproducir indefinidamente, tiene cierta infinitud antes de ser materializado, limitado a tal porción de materia, en tal lugar del espacio» (cf. *Dieu* p.2.ª a.1 p.383).

en el hombre de manera tan avasalladora, empujándole con harta frecuencia por los caminos del pecado que conducen a la eterna ruina, no tendrían poder alguno sobre nosotros si cayéramos en la cuenta de su inconmensurable pequeñez y miseria. El mundo es «un museo de copias» borrosas e imperfectas: *el original de todo cuanto existe está en Dios.* Sólo Dios—piélago insondable de todas las perfecciones—puede llenar por completo el corazón humano, anegándole en una felicidad inenarrable, plenamente saciativa y eterna.

Insistiendo en estas mismas ideas, escribe el docto y piadoso Sauvé [3]:

«Dios es la plenitud del ser, la plenitud de la vida, la plenitud de la luz y de la inteligencia, la plenitud de la energía, del poder, de la santidad, de la libertad, del gozo, de la paz, de la bondad, de la belleza, del amor, de la riqueza, de la opulencia..., el océano del ser, el océano de todas las perfecciones.

A la vista del océano material, siéntese uno penetrado de ideas profundas; se piensa en aquella inmensidad de movimiento, de vida, de potencia formidable. Pero ¿qué es esto sino una gota de agua, menos todavía, ante el océano del ser que es Dios?

Hay horizontes magníficos, v.gr., los que se descubren desde las cumbres de los Alpes, que dominan montes y valles y llanuras cuyo término no se ve. Pero ¿qué son esos horizontes en comparación del horizonte infinito de las perfecciones divinas?

Al contemplar en una noche serena el cielo estrellado, y pensando en las distancias incalculables, en las dimensiones colosales de esos astros, ¿quién no se ha sentido sobrecogido por la impresión de lo sublime? Pero ¿qué es ese cielo material delante del cielo infinitamente profundo y variado del ser divino?

¡Oh Dios mío! Me agrada pensar en vuestra infinidad. ¡Cuán pobre, inerte, frío, ciego y pequeño me parece en vuestra presencia el mundo, a pesar de sus prodigios de inmensidad, de poder, de actividad, de inteligencia, de riqueza!... Yo me gozo de que vos sois infinitamente rico, mientras él es miserable; infinitamente vivo, amante y alegre, al paso que él no tiene actividad, ni poder, ni gozo, sino prestados de los vuestros. Y, sobre todo, mi alma se goza en abatirse delante de vos y reconoceros y adoraros como *El que es*, al paso que ella es solamente *la que no es*».

Conclusión 2.ª El cúmulo infinito de todas las perfecciones no compromete en nada la infinita simplicidad de Dios, ya que todas las perfecciones divinas se identifican realmente entre sí y con la esencia misma de Dios, distinguiéndose tan sólo con una distinción de razón. (Doctrina cierta y común.)

46. Como veremos ampliamente en el capítulo siguiente, Dios es el ser *simplicísimo* incompatible con cualquier composición. En El no hay composición de partes cuantitativas, porque no es cuerpo; ni de materia y forma, que sólo son modalidades imperfectas y limitadas del ser; ni de esencia y existencia, porque, siendo el ser necesario, su ser y su existir son una sola y misma cosa; ni de género y diferencia, porque el Ser subsistente e infinito domina

[3] Cf. *La intimidad de Dios* (Barcelona 1916) p.204-205.

y está por encima de todos los géneros del ser; ni de substancia y accidentes, porque la substancia infinita, soberanamente determinada por sí misma, no es susceptible de ulteriores determinaciones. Es, pues, absolutamente uno y *simple*, sin que sea posible en El la menor composición de cualquier naturaleza que sea [4].

Las perfecciones divinas (inmensidad, bondad, justicia, misericordia, etc.) se identifican *realmente* entre sí y con la esencia divina. Se distinguen, sin embargo, con una distinción de razón, puesto que nuestro entendimiento—limitado e imperfecto—concibe y expresa esas perfecciones a base de conceptos *distintos*, si bien en l. esencia divina se confunden con una sola y mismísima realidada

CAPÍTULO 2

LOS ATRIBUTOS DIVINOS

47. Precisada en el capítulo anterior la naturaleza de Dios en su constitutivo metafísico y físico, vamos a abordar ahora el estudio detallado de los principales atributos divinos tal como los descubre la razón natural por sí misma y, sobre todo, iluminada por las luces de la fe.

«Los atributos o propiedades divinas son perfecciones que, según nuestro modo analógico de pensar, brotan de la esencia metafísica de Dios y se añaden a ella. En efecto, nosotros solamente podemos conocer «de manera fragmentaria» (1 Cor 13,9) la infinita riqueza ontológica de la simplicísima esencia de Dios mediante una multitud de conceptos inadecuados, por los cuales vamos comprendiendo una por una diversas perfecciones divinas» [1].

Al estudiar en la *Suma Teológica* los principales atributos divinos, el Doctor Angélico sigue un orden maravilloso. Escuchemos a un teólogo contemporáneo justificando filosóficamente ese orden [2]:

«Sobre la naturaleza de Dios en sí misma, o absoluta y objetivamente considerada, estudia Santo Tomás los cinco puntos siguientes: *simplicidad, perfección, infinidad, inmutabilidad* y *unidad*.

Comienza estudiando la *simplicidad*. Para comprender el porqué de esta preferencia, recuérdese que la naturaleza divina la conocemos principalmente *por vía de negación*, excluyendo de Dios las cosas imperfectas que vemos en las criaturas...

Lo primero que la inteligencia humana comprende que debe ser excluido de Dios es la *composición*. Dios no puede ser compuesto; luego Dios es *simple*.

Pero sucede que, en las criaturas materiales, una cosa, en cuanto es más *simple*, es más imperfecta, y que a medida que va aumentando en composición, va ganando en perfección. Y así vemos que el organismo del hombre es *perfectísimo*, pero es también *complicadísimo*, por las muchas partes de que consta. De ahí que la idea de suma simplicidad en Dios podía sugerir la idea de máxima imperfección. Por eso, después de haber demos-

[4] Cf. I 3,7.

[1] OTT, *Manual de teología dogmática* (Barcelona 1958) p.66.

[2] P. MUÑIZ, O. P., en *Suma Teológica*, ed. bilingüe, vol.1, 2.ª ed. BAC (Madrid 1957). ,124-125.

trado que Dios es *infinitamente simple*, procede a explicar que la simplicidad divina no debe ser entendida al modo de la simplicidad de las cosas materiales; que esa simplicidad no significa imperfección, sino, por el contrario, *máxima perfección*. La cuestión de la perfección de Dios debía seguir inmediatamente después de la cuestión de la simplicidad.

Como la *bondad* se funda en la perfección, pues una cosa en tanto se dice buena en cuanto es perfecta, por eso Santo Tomás desdobla la cuestión de la perfección en dos: de la *perfección* y de la *bondad* de Dios.

Dios posee la perfección y la bondad, no así como quiera, sino en *grado sumo*, de *modo infinito*. Por eso, después de la perfección y de la bondad, era conveniente tratar de la *infinidad de Dios*.

Dios es infinito, ilimitado, incircunscrito, no sólo en el ser, en la perfección, sino también en el obrar, toda vez que su acción se extiende a todas las cosas y a todos los lugares. De esta incircunscripción en el obrar nace la *ubicuidad divina*, que el Angélico Doctor estudia a continuación de la infinidad del ser.

Pasa después a considerar la *inmutabilidad* y *eternidad* de Dios. La *inmutabilidad* nace de la simplicidad y de la infinitud. Todo ser *mudable* está compuesto de acto y de potencia; porque al mudarse, o bien pierde una perfección que antes tenía, o bien adquiere un acto del que antes carecía. Por eso, un ser enteramente simple es absolutamente *inmutable*. Un ser infinitamente perfecto no puede adquirir nuevas perfecciones ni tampoco perder las que posee; luego es también inmutable.

La inmutabilidad omnímoda funda inmediatamente la *eternidad*, que, por lo mismo, debe ser estudiada inmediatamente después de aquélla.

Por fin, Santo Tomás trata de la *unidad* de Dios, que, como la inmutabilidad, nace de la infinitud. Un ser infinito en perfección no puede ser más que uno y único».

Como una derivación de la bondad infinita, habla el Doctor Angélico de la *belleza* o *hermosura* de Dios, de la que—como veremos—han hablado también, maravillosamente, los místicos experimentales.

He aquí, pues, los nueve principales atributos divinos que vamos a estudiar en otros tantos artículos:

1. Simplicidad de Dios.
2. Perfección infinita.
3. Bondad infinita.
4. Belleza o hermosura.
5. Infinidad.
6. Inmensidad y ubicuidad.
7. Inmutabilidad.
8. Eternidad.
9. Unicidad.

ARTÍCULO I

SIMPLICIDAD DE DIOS

Antes de exponer en qué consiste el atributo de la absoluta simplicidad divina vamos a dar unas nociones previas para explicar los términos de la cuestión.

48. 1. Noción de simplicidad. En el sentido que aquí nos interesa, se entiende por simplicidad (del latín «simplicitas» = *quasi*

sine plica, sin pliegues) la *carencia de composición o de partes*. Aplicada a Dios, la simplicidad significa que Dios es una substancia simplicísima, que carece en absoluto de toda composición o partes.

49. 2. Noción y clases de composición. Una cosa es o se llama compuesta cuando consta de varios elementos o partes unidos entre sí para formar un todo. Puede definirse: *la unión actual de elementos distintos que forman un todo.*

En la naturaleza podemos distinguir tres clases de composición: física, metafísica y lógica.

a) COMPOSICIÓN FÍSICA es la que consta de partes físicas o realmente distintas entre sí, ya sean substanciales (como la materia y la forma), ya cuantitativas o accidentales. Es propia de las cosas *materiales*.

b) COMPOSICIÓN METAFÍSICA es la que consta de partes *metafísicas* tales como la potencia y el acto, la esencia y la existencia, la naturaleza y el supuesto, la substancia y los atributos, o los atributos que se distingan realmente entre sí.

c) COMPOSICIÓN LÓGICA es la que afecta a todos los seres que constan de género y diferencia específica.

3. Doctrina católica. Presupuestas estas nociones, vamos a establecer la doctrina católica de la divina simplicidad en dos conclusiones.

Conclusión 1.ª Dios es absolutamente simple, de suerte que hay que excluir de El toda clase de composición, ya sea física, metafísica o lógica. (De fe.)

50. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Indica equivalentemente la absoluta simplicidad de Dios al presentarle como *espíritu puro*—irreductible a toda composición—o cuando personifica las propiedades divinas identificándolas con su misma esencia. He aquí algunos textos:

«Dios es espíritu, y los que le adoran han de adorarle en espíritu y en verdad» (Io 4,24).
«El Señor es espíritu» (2 Cor 3,17).
«Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Io 14,6).
«Dios es caridad» (1 Io 4,8).

b) LOS SANTOS PADRES. Censuran como necia herejía *(stultissima haeresis*, dice San Jerónimo) la doctrina de los *antropomorfitas*, que, interpretando torcidamente el pasaje bíblico: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» (Gen 1,26), consideraban a Dios como un ser compuesto de alma y cuerpo a semejanza del hombre.

Oigamos a San Ireneo:

«Dios es simple y no compuesto; en todas sus partes y en su totalidad es idéntico a sí mismo, pues es totalmente entendimiento, totalmente es-

píritu, totalmente sensación, totalmente imaginación, totalmente razón, totalmente ojo, totalmente luz y totalmente fuente de toda bondad» [1].

San Agustín, hablando de la naturaleza divina, escribe:

«Se la llama *simple* porque lo que ella *tiene*, eso *es*, exceptuando lo que se predica de una persona en relación con otra» [2].

c) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. La Iglesia ha enseñado clara y repetidamente la doctrina de la absoluta simplicidad divina. He aquí algunos textos:

CONCILIO IV DE LETRÁN: «Firmemente creemos y simplemente confesamos que uno solo es el verdadero Dios, eterno, inmenso e inconmutable, incomprensible, omnipotente e inefable, Padre, Hijo y Espíritu Santo: tres personas ciertamente, pero una sola esencia, substancia o naturaleza *absoluamente simple*» (D 428).

CONCILIO VATICANO I: «El cual (Dios), siendo una sola substancia espiritual, singular, *absolutamente simple* e inconmutable, debe ser predicado como distinto del mundo, real y esencialmente» (D 1782).

d) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Escuchemos a un teólogo contemporáneo exponiendo con claridad y precisión la doctrina de Santo Tomás [3]:

«Cuando decimos que Dios es absolutamente simple, queremos decir que excluye cualquier género de composición.

Si se supusiera a Dios compuesto de algún modo, habría que negar sus atributos fundamentales, y Dios ya no sería Dios.

En efecto: Dios es el primer principio de todas las cosas y, por lo mismo, absolutamente independiente, causa no causada, ser infinito. Lo hemos ya demostrado. Pero todo ser compuesto, por el contrario, es dependiente, causado y finito. Dependiente, porque es siempre posterior, al menos por naturaleza, a las partes de las que resulta, y no puede subsistir sin ellas. Causado, porque, constituyendo siempre una determinada combinación de partes, supone una causa capaz de idearla y de realizarla. Finito, en fin, porque mientras las partes de un compuesto pueden siempre ser aumentadas o disminuidas sin límite, el infinito, por el contrario, no es susceptible de aumento ni disminución. Por otra parte, todo compuesto, teniendo partes finitas, o sea, partes que se completan y se limitan mutuamente, es necesariamente finito, ya que, por mucho que se multipliquen los elementos finitos, no podrán jamás formar el infinito.

Por consiguiente, si los caracteres fundamentales de Dios están en manifiesta oposición con los de cualquier cosa compuesta, es imposible que Dios conste de partes y hay que concluir que es absolutamente simple.

Removiendo, pues, de Dios toda suerte de composición, hemos de considerarlo, ante todo, libre de toda composición *física*, que implica partes substanciales realmente distintas, como podemos ver en los cuerpos. Dios no es ni un compuesto substancial corpóreo ni ninguno de sus elementos constitutivos. Dios no tiene forma humana [4], y no es ni la materia [5] ni la

[1] SAN IRENEO, *Adv. haeres.* 2,12.
[2] SAN AGUSTÍN, *De civit. Dei* 6,10,1.
[3] Cf. ANGELO ZACCHI, O. P., *Dio* 5.ª ed. (Roma 1952) p.573-574.
[4] Así pensaban los antiguos paganos e incluso algunas sectas cristianas, basándose erróneamente en expresiones metafóricas de la Sagrada Escritura, en las cuales se atribuyen a Dios manos, pies, ojos y otros miembros del cuerpo humano.
[5] Esta fue la opinión de David de Dinant, a la que Santo Tomás no pudo menos de calificar de *estultísima* («stultissime posuit Deum esse materiam primam») (I 3,8).

forma del universo sensible [6]. Todo esto implicaría límites e imperfecciones incompatibles con el ser perfectísimo. Por eso Dios es puro espíritu.

En segundo lugar, hemos de considerar a Dios inmune de toda composición *metafísica* de potencia y de acto, de esencia y de existencia, de substancia y de atributos, de sujeto y de accidentes. Es acto puro de toda clase de potencia. Es por naturaleza *el Ser*. Todo lo que hay en El es su propia mismísima substancia. En lugar de decir que *tiene* la verdad, la bondad, la justicia, etc., deberíamos decir, con mayor exactitud, que *es* la misma verdad, la misma bondad, la misma justicia. Sus atributos no se distinguen realmente de su esencia, y, por lo mismo, tampoco se distinguen entre sí. Esto no es obstáculo, sin embargo, para que nuestro entendimiento, impotente para comprender la esencia infinita de Dios, pueda distinguir en ella varias perfecciones con pleno derecho y fundamento. Los nombres con los cuales expresamos estas perfecciones no son, por tanto, meros nombres sinónimos que indican un idéntico objeto, sino nombres distintos que indican diversos aspectos de una misma cosa. Toda la luz, que se funde en Dios en una síntesis inefable, se difunde en nuestra mente en múltiples rayos.

Las mismas razones que nos hacen excluir de Dios toda composición metafísica de acto y de potencia, nos obligan a excluir también toda composición *lógica* de género y diferencia específica, porque el género se relaciona con la diferencia, que lo completa y determina, como la potencia al acto. Dios no puede ser encerrado en los confines de cualquier categoría, porque las trasciende y las contiene todas de modo eminente. Cualquier tentativa de encontrar algún punto común entre El y las demás cosas, en el ser o en la substancia, es vana e inútil, porque no hay nada de verdaderamente unívoco entre El y las demás cosas. Todas las otras cosas *tienen* el ser, una parte del ser; sólo El *es* el *Ser* y lo posee todo. Todas las otras substancias son creadas y dependientes; sólo la substancia divina es increada, subsiste en sí misma y por sí misma.

Excluyendo de Dios toda composición de género y diferencia específica —elementos indispensables de cualquier definición—, resulta imposible dar de Dios una definición propiamente dicha. Dios es infinitamente superior a todo cuanto podamos decir de El, infinitamente inefable».

Conclusión 2.ª La substancia divina no entra en composición alguna con la substancia del mundo. Dios es real y esencialmente distinto del mundo. (De fe.)

51. Esta conclusión, expresamente definida por la Iglesia, se opone radicalmente al gran error *panteísta*, que enseña que Dios es todas las cosas y todas las cosas son Dios.

Veamos, en primer lugar, las principales formulaciones con que se ha presentado la doctrina panteísta a través de los siglos. Son variadísimas, pero pueden reducirse a cinco grupos fundamentales [7].

1.º EL PANTEÍSMO FORMALISTA—hylozoísmo—enseña que Dios es el principio formal intrínseco del mundo. Presenta las siguientes modalidades:

a) La escuela *jónica* con los *estoicos* entre los griegos y Varro (116 a.C.) entre los latinos [8] enseñaron que Dios es el alma del mundo.

[6] Es la opinión de los panteístas.
[7] Cf. ZUBIZARRETA, o.c., vol.2 n.82.
[8] Cf. SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei* 7,6: ML 41,199.

b) Esta vieja doctrina fue restaurada por *Pedro Abelardo* († 1142) al afirmar que el alma del mundo era el Espíritu Santo, y por *Almarico*, doctor sorbónico († 1209), que decía ser Dios el principio formal de todas las cosas. Fueron expresamente condenados por la Iglesia (cf. D 370 y 433).

c) Los *priscilianistas* enseñaron que el alma del hombre es de la misma naturaleza que Dios [9].

d) *Juan de Oria*, de la Universidad salmantina, afirmaba que todas las criaturas participan formalmente de la deidad, como las cosas encendidas participan del fuego. Fue obligado a retractarse públicamente [10].

2.º EL PANTEÍSMO MATERIALISTA enseña que Dios es realmente toda la materia o, al menos, el principio material de las cosas mundanas. Presenta varias formas:

a) Tuvo su origen entre los *egipcios* y *persas*, y más tarde entre los *brahmanes*, para los cuales Brahma es todas las cosas, y todo lo que no es Brahma no existe, es la nada.

b) Los viejos filósofos de la *escuela eleática* (Jenófanes, Parménides, Zenón) afirmaban que en el universo existe una única sustancia, Dios simple, y las cosas externas son meras ilusiones de los sentidos.

c) A Wiclef se le atribuye la siguiente proposición: «Cualquier criatura es Dios. En todas partes está todo ser, ya que todo ser es Dios».

d) *Escoto Eriúgena* († c. 877) en su libro *De divisione naturae* enseña que Dios es el principio material de todas las cosas mundanas.

e) *David de Dinant* († a principios del s.XIII) «afirmó estultísimamente que Dios era la materia prima» [11]. Equivale a confundir la luz con las tinieblas, el acto puro con la pura potencia. Le siguieron en tamaña aberración *Guillermo de París* (s.XIII), discípulo de Almarico, y *Jacobo Böhme* († 1624).

f) Más burdamente aún erraron *Saint-Simon*, *Ferrari*, *Haëckel* y otros, que, rechazando incluso el nombre de Dios, enseñaron un puro *panfisiquismo ateístico*.

3.º EL PANTEÍSMO EMANATISTA pretende que todas las cosas proceden de la sustancia de Dios por sucesivas y naturales emanaciones. Sus principales corifeos son:

a) *Los neoplatónicos*, principalmente *Plotino* (205-270 p. C.), que influyó poderosamente en toda la filosofía posterior.

b) *Avicena* († 1037) y los *cabalistas* judíos (s.IX-XIII).

c) *Giordano Bruno* († 1600), que fue quemado vivo, enseñaba con pasión poética la infinidad del universo panteísta.

d) *Baruch Espinoza* († 1677) admite una única sustancia, eterna, dotada de *extensión* y de *inteligencia*. El universo mundo *(natura naturata)* es la manifestación de la esencia divina *(natura naturans)*. Los cuerpos son la manifestación de la *extensión* de Dios, y el espíritu es la manifestación de la *inteligencia* divina.

e) Algunos filósofos franceses, tales como *Renán*, *Taine*, *Vacherot*, *Le Roy*, *Bergson*, etc., y el mismo *Max Scheller*, invierten los términos del panteísmo evolucionista y dicen que no es Dios quien con su evolución crea todas las cosas, sino que el mundo, con su evolución, se va haciendo poco a poco Dios. Porque Dios no es algo que exista ya, sino algo que se está haciendo continuamente, progresando indefinidamente en mejor.

[9] Cf. SAN AGUSTÍN, *De haeres.* 70: ML 42,44.
[10] Cf. BÁÑEZ, *In I p.* q.3 a.8.
[11] Cf. I 3,8.

4.º El panteísmo idealista o pantologismo abarca los sistemas de ciertos filósofos alemanes que afirman ser Dios el ser absoluto, abstracto, universal e indeterminado, que se determina a sí mismo por una evolución ideal que constituye los géneros, especies e individuos y cosas singulares. Presenta también diversas formas:

a) *Hegel* (1770-1831) establece una *única realidad* que, en cuanto idea, es *Dios* (el Padre Eterno); en cuanto se determina por la evolución y se pone fuera, es la *naturaleza* (el Hijo); y en cuanto, en virtud de su conciencia, vuelve sobre sí mismo y se conoce, es Espíritu (el Espíritu Santo).

b) *Fichte* (1762-1814) parte de la intuición trascendental de un *Yo* absoluto, al que caracteriza no como pensamiento, sino como actividad. Este *Yo* alcanza tres grados de desarrollo: 1) *Tesis*, el *Yo* se pone a sí mismo en un acto de libertad absoluta; 2) *Antítesis*, el *Yo* se opone al no *Yo;* y 3) *Síntesis*, el *Yo* se pone como limitado por el no *Yo* (conocimiento pasivo), y el no *Yo* como limitado y determinado por el *Yo* (voluntad activa). El *Yo* no podría obrar como voluntad si no tuviera contrapuesto su *no-Yo*, el mundo real. Este mundo de la realidad material, que constituye «la materia sensible» de nuestro deber, es originado por la fuerza creadora del *Yo* y coincide con la noción de Dios.

c) *Schelling* (1775-1854) refiere todas las diferencias, aun las de la naturaleza y el espíritu, a un mismo y único «absoluto», totalmente indiferenciado.

5.º El panteísmo místico. En el orden filosófico tiene sus orígenes en la filosofía india y fue patrocinado, entre otros muchos, por los neoplatónicos, principalmente por Plotino y sus discípulos.

Dentro del cristianismo es el error del *Maestro Eckhart* († 1327), *Miguel de Molinos* († 1696), etc., que admiten la distinción real entre Dios y los seres creados, pero afirman que el alma puede llegar a perfeccionarse de tal manera que se absorba e identifique totalmente con la divinidad. Fueron expresamente condenados por la Iglesia (D 510.513.1225).

Contra todos estos errores y herejías, he aquí la prueba de nuestra conclusión.

a) La Sagrada Escritura. Son innumerables los pasajes bíblicos del Antiguo y Nuevo Testamento donde se nos habla de la transcendencia de Dios, y se nos dice que es el creador, conservador y provisor de todo cuanto existe, que es inmenso y eterno, que es espíritu y habita en una luz inaccesible, etc., etc. No puede afirmarse de una manera más clara y rotunda la distinción radical entre Dios y el universo mundo.

b) El magisterio de la Iglesia. La Iglesia ha afirmado siempre, como dogma elementalísimo, la infinita transcendencia de Dios sobre todas las cosas creadas, y ha condenado el panteísmo en todas sus formas. He aquí las principales fórmulas conciliares:

Concilio IV de Letrán: «Reprobamos también y condenamos la perversísima doctrina de Almarico [12], cuya mente de tal modo cegó el padre de

[12] Partidario, como vimos, del panteísmo formalista.

la mentira que su doctrina ha de ser considerada no tan herética como insensata» (D 433).

CONCILIO VATICANO I: «La Santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana cree y confiesa que hay un solo Dios verdadero y vivo, creador y señor del cielo y de la tierra, omnipotente, eterno, inmenso, incomprensible, infinito en su entendimiento y voluntad y en toda perfección; el cual, siendo *una sola sustancia espiritual, singular, absolutamente simple e inconmutable, debe ser predicado como distinto del mundo, real y esencialmente,* felicísimo en sí y de sí, e *inefablemente excelso por encima de todo lo que fuera de El mismo* existe o puede ser concebido» (D 1782).

Y en otro lugar, el mismo concilio Vaticano I condena como *herético* el panteísmo en los siguientes cánones:

«Si alguno dijere que es una e idéntica la sustancia o esencia de Dios y la de todas las cosas, sea anatema» (D 1803).

«Si alguno dijere que las cosas finitas, tanto corpóreas como espirituales, o por lo menos las espirituales, han emanado de la sustancia divina; o que la esencia divina por la manifestación y evolución de sí misma se hace todas las cosas; o, finalmente, que Dios es el ser universal o indefinido que, determinándose a sí mismo, constituye la universalidad de las cosas distintas en géneros, especies e individuos, sea anatema» (D 1804).

«Si alguno no confiesa que el mundo y todas las cosas que en él se contienen, espirituales y materiales, han sido producidas por Dios de la nada según toda su sustancia, sea anatema» (D 1805).

La falsedad del panteísmo en cualquiera de sus formas es, pues, una verdad de fe expresamente definida por la Iglesia.

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Santo Tomás refuta vigorosamente el panteísmo con tres argumentos incontestables [13]:

1.º Por ser Dios la *primera causa eficiente* de todo cuanto existe; y, como es sabido, la causa eficiente produce siempre un efecto *distinto* de sí misma (v.gr., el hombre engendra a *otro* hombre, no a sí mismo).

2.º Por ser Dios el *primer agente* que obra *por sí mismo;* y no sería así si formara parte de un compuesto, ya que entonces el primer agente sería este compuesto (v.gr., no es la mano quien obra, sino el hombre con la mano).

3.º Por ser Dios absolutamente el *primer Ser;* y no podría serlo si entrara en composición con algún otro ser, aunque actuara como forma del mismo; porque la forma que entra en un compuesto es una forma *participada* y, por lo mismo, es *posterior* al que posee esa forma por esencia (v.gr., el calor de un hierro candente es posterior al mismo fuego que lo calentó).

Estos argumentos del Doctor Angélico dejan definitivamente zanjada la cuestión. Pero, para mayor abundamiento, vamos a completarlos con algunos otros muy claros y sencillos, aunque no menos convincentes. Helos aquí [14]:

[13] Cf. I 3,8.
[14] Cf. FARGES-BARBEDETTE, *Philosophia scholastica* ed.6o (París 1934) vol.2 p.346ss.

1.º El panteísmo repugna a nuestra conciencia psicológica y moral

En efecto: cada uno de nosotros nos sentimos dueños de nosotros mismos, sujetos y responsables de nuestros propios actos, completamente distintos de los otros hombres y del mundo que nos rodea. ¿Quién con sano juicio puede creer que es *el mismo Dios*, o sea, el Ser necesario, eterno, independiente, inmutable y sumamente perfecto? Todos tenemos conciencia, por el contrario, de nuestra limitación y miseria, de nuestra impotencia física y moral, sujetos a las enfermedades y a la muerte, etc.; y en cuanto a los otros hombres y al mundo, ¿quién puede creer que se identifican con nosotros mismos y que, todos juntos, formamos una sola y única sustancia, una sola y única persona? Es menester estar loco para afirmar semejantes enormidades.

Finalmente, la conciencia *moral* nos advierte con toda claridad que los crímenes que se cometen en el mundo no pueden imputarse al mismo Dios, ni los justos e inocentes tienen nada que ver con los criminales y malhechores.

2.º El panteísmo destruye los principios fundamentales de la razón humana

a) Destruye el principio de *contradicción*. Porque, si Dios y el mundo son sustancialmente una misma cosa, resulta que un mismo ser es, a la vez, necesario y contingente, finito e infinito, perfecto e imperfecto, bueno y malo, relativo y absoluto, etc., etc. No pueden imaginarse mayores absurdos y contradicciones.

b) Destruye el principio de *causalidad*. Porque, si Dios y el mundo son la misma realidad, tenemos un efecto sin causa, un ser por participación sin que exista un ser por sí mismo; Dios, al crear, se causa a sí mismo y se hace cada vez mayor, evolucionando y añadiéndose nuevas entidades...

c) Destruye el principio de *razón suficiente*. Porque, si Dios y el mundo son una misma realidad, es claro que ni Dios ni el mundo tienen razón suficiente de existir. No Dios, porque no puede ser hecho por el mundo (lo infinito no puede salir de lo finito); ni el mundo, porque nadie puede ser causa de sí mismo (es absurdo y contradictorio).

3.º El panteísmo lleva lógicamente a consecuencias perversas

a) PERVIERTE LA NATURALEZA DE DIOS y lleva, por tanto, al *ateísmo*. De hecho la mayor parte de los panteístas son ateos, y los que profesan el ateísmo se forjan un dios absurdo y contradictorio, que nada tiene que ver con el Dios que descubre la sana razón y, sobre todo, con el que nos enseña la fe.

b) PERVIERTE LA NATURALEZA DEL HOMBRE y subvierte los principios básicos de la *moralidad*. El hombre ya no sería una persona *singular*, *libre* y *responsable* de sus propios actos, sino una partícula de polvo, una gota imperceptible en el océano insondable del ser. El bien y el mal se confunden, el vicio y la virtud son una

misma cosa. No se le debe premiar cuando obra bien, ni castigar cuando comete un crimen. Tiene derecho a vivir como se le antoje, sin tener para nada en cuenta los derechos de los demás, etc.

A la vista de tales enormidades—que se deducen, sin embargo, lógicamente del panteísmo—,uno se pasma de cómo ha sido posible que un error tan burdo y grosero haya podido tener tan gran número de partidarios a todo lo largo de los siglos. Ello se explica únicamente por la debilidad de la razón humana para ver con claridad cuando su luz divina queda ofuscada por el orgullo, o cuando se siente azotada por el vendaval de las pasiones, que tratan de justificar a toda costa una conducta desordenada.

Estudiado científicamente el atributo de la divina simplicidad, escuchemos ahora al docto y piadoso Sauvé hablando brevemente de él en plan contemplativo [15]:

«En Dios no hay distinción de partes ni divisiones materiales; esto es demasiado evidente. Lejos de El toda dimensión. Por su naturaleza se halla fuera e infinitamente por encima de las limitaciones del espacio y de los cuerpos. El mismo espacio no es sino una criatura suya, como las demás cosas; el espacio, como el cuerpo, no subsisten sino por la influencia de la divina Inmensidad. Y Dios no cae bajo el espacio, como no cae bajo el tiempo al crear el tiempo y el espacio y conservarlos; como no se hace criatura produciendo o conservando en la existencia el tiempo y el espacio con todos los seres que los pueblan.

Aun en los mismos ángeles, que por su naturaleza no están sometidos al espacio ni al tiempo, la simplicidad no es enteramente perfecta; de suerte que, v.gr., su voluntad y su inteligencia no se confunden, su acción no es su sustancia, y en ellos son cosas diferentes la gracia y la gloria y la naturaleza. En Dios, por el contrario, siendo espíritu puro por excelencia, no hay sombra de estas distinciones o divisiones; su inteligencia es realmente su voluntad, su eternidad y su inmensidad se identifican con su actividad inmanente e inmovilidad. Y los atributos que parecen más opuestos, v.gr., su justicia y su misericordia, su amor y su enojo, su poder y su mansedumbre, no se distinguen en sí mismos realmente, sino sólo *virtualmente* (según dicen los teólogos) por sus efectos y por el modo como los concibe nuestra inteligencia. En el fondo, la naturaleza divina y sus perfecciones no son sino una simplicísima realidad inefable y adorable...

Por esta simplicidad, Dios es, a un mismo tiempo, toda perfección: es todo *vida*, todo *inteligencia*, todo *amor*, todo *verdad*, todo *belleza*, todo *santidad*...

Y ¿por qué medio honraremos esta perfecta simplicidad de Dios? Hemos de comenzar por convencernos más profunda, más prácticamente, de esta verdad. Mirando a Dios con todas sus perfecciones, y, sobre todo, con todo su amor, en todas las cosas, en los pequeños incidentes de la vida como en los mayores acaecimientos de la historia.

Sirve, asimismo, el simplificar, espiritualizar, elevar cada día más nuestra alma, tan dividida, disipada, derramada. Domine toda nuestra vida la memoria de Dios; muéstrenos siempre a ese Dios de majestad en el fondo de todos nuestros pensamientos, de todos nuestros gozos y tristezas, de todas nuestras esperanzas y de todos nuestros amores: he ahí el medio de honrar en nuestra alma la unidad y la simplicidad divinas».

[15] Cf. SAUVÉ, *Dios íntimo* (Barcelona 1916) p.191ss.

ARTÍCULO 2

PERFECCION INFINITA DE DIOS

Al hablar de la esencia *física* de Dios decíamos que consiste en el cúmulo de todas las perfecciones en grado infinito (cf. n.45).

En este artículo vamos a insistir un poco más en la perfección infinita de Dios, para explicar principalmente de qué manera se encuentran en El todas las perfecciones posibles.

Para comprender el verdadero sentido y alcance de este atributo divino hay que tener en cuenta la noción de perfección y los diferentes modos con que un ser puede ser perfecto.

52. 1. **Noción de perfección.** La palabra *perfección* viene del verbo latino *perficere* (hacer hasta el fin, hacer completamente, terminar, acabar), de donde sale *perfectum* (= perfecto, lo que está terminado, acabado) y *perfectio* (= perfección, cualidad de perfecto). Una cosa se dice perfecta cuando tiene todo el ser, toda la realidad que le conviene según su naturaleza.

Un ser es tanto más perfecto cuanto menos tiene de *potencia* y más de *acto*. Porque la potencia es *capacidad* para adquirir alguna perfección, mientras que el acto consiste en la *posesión* real de esa misma perfección. De donde se deduce, ya sin más, que Dios, *Acto purísimo* sin sombra de potencia alguna, tiene que ser forzosamente perfectísimo; mientras que todos los demás seres—mezcla de potencia y de acto—son esencialmente *perfectibles*, pero no absolutamente perfectos. Lo que les quede de potencia, eso les falta de perfección; y como nunca desaparecerá de ellos algún aspecto potencial, síguese que la perfección absoluta es imposible a los seres creados. Ella es patrimonio exclusivo de Dios, en el que todo es *Acto puro*, sin sombra ni vestigio de potencialidad alguna.

53. 2. **Diferentes modos de perfección.** Como la perfección coincide con la realidad *actual*, habrá tantos modos de perfección cuantas maneras distintas haya de estar en *acto*. Un ser puede estar en acto principalmente de tres maneras:

a) EN CUANTO AL MISMO SER, cuando está totalmente terminado o desarrollado según su naturaleza (v.gr., la semilla convertida ya en árbol). De este modo no puede darse la perfección en Dios, porque en El no cabe desarrollo o crecimiento alguno.

b) EN CUANTO A LOS ACCIDENTES, cuando alcanza la perfección accidental que le conviene según su naturaleza y suelen tener los otros seres perfectos de su misma especie (v.gr., la conveniente estatura, salud, hermosura, etcétera). Tampoco de este modo puede Dios ser perfecto, porque en El no cabe *accidente* alguno, aunque sea perfecto en cualquier orden de cosas y posea *eminentemente*—como veremos—toda clase de perfecciones accidentales.

c) ABSOLUTAMENTE, DEL MODO MÁXIMO, EN GRADO INFINITO, de suerte que sea imposible concebir una perfección mayor. Esta es la perfección que corresponde a Dios y éste es el sentido que tiene en nuestra conclusión.

3. **Doctrina católica.** La expondremos en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª Dios es infinitamente perfecto. (De fe.)

54. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Hay infinidad de textos alusivos a la perfección infinita de Dios. Citamos unos pocos por vía de ejemplo:

«Seréis santos, porque yo, Yavé, soy santo» (Lev 11,44).

«¡Dad gloria a nuestro Dios! ¡El es la Roca! Sus obras son perfectas. Todos sus caminos son justísimos. Es fidelísimo y no hay en El iniquidad. Es justo, es recto» (Deut 31,3-4).

«El que hizo el oído, ¿no va a oír? El que formó el ojo, ¿no va a ver?» (Ps 93,9).

«Mucho más diría y no acabaría, y el resumen de nuestro discurso será: El lo es todo» (Eccli 43,29).

«¡Santo, santo, santo, Yavé Sebaot! ¡Está la tierra toda llena de su gloria!» (Is 6,3).

«Todos los pueblos son delante de El como nada, son ante El nada y vanidad. ¿A quién, pues, compararéis vuestro Dios, qué imagen haréis que se le asemeje?» (Is 40,17-18).

«Sed, pues, perfectos, como perfecto es vuestro Padre celestial» (Mt 5,48).

b) El magisterio de la Iglesia. Hemos citado ya la declaración del concilio Vaticano I:

«La santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana cree y confiesa que hay un solo Dios verdadero y vivo... *infinito en su entendimiento y voluntad y en toda perfección*» (D 1782).

c) La razón teológica. Santo Tomás demuestra que Dios es infinitamente perfecto por el hecho de que es el primer Agente o causa primera de todo cuanto existe, lo cual significa que contiene en sí virtualmente todas las perfecciones de las criaturas; y en cuanto que es el mismo Ser subsistente, encierra en sí todo ser y, por lo mismo, toda perfección. He aquí sus propias palabras [1]:

«Hubo algunos filósofos antiguos, esto es, los pitagóricos y Speusipo, que negaron al Primer Principio la calidad de óptimo y perfectísimo. El motivo de esto fue porque los antiguos filósofos no tuvieron en cuenta más que el primer principio *material*, y, efectivamente, el primer principio material es imperfectísimo, porque, debido a que la materia, como tal, está en potencia, el primer principio material ha de ser la potencia en grado sumo, y, por ello, imperfectísimo.

Dios es, indudablemente, el Primer Principio, pero no material, sino del género de *causa eficiente*, y ésta ha de ser necesariamente perfectísima. Porque así como la materia, en cuanto materia, está en potencia, así también el agente, en cuanto tal, está en acto. De donde se sigue que el Primer Principio activo es el Acto supremo, y, por consiguiente, tiene la máxima perfección, pues una cosa es perfecta en la medida en que está en acto, y llamamos perfecto a lo que nada le falta de cuanto requiere su perfección».

[1] Cf. I 4,1.

En la solución a la tercera dificultad expone el otro argumento basado en el ser subsistente:

«El ser o existir es lo más perfecto de todo, pues se compara con todas las cosas como *acto*, porque nada tiene actualidad sino en cuanto existe. Por ello, el *ser subsistente* (o sea, aquel cuya esencia se identifica con su propia existencia) posee la actualidad de todas las cosas, incluso de las mismas formas» (ad 3).

Veamos ahora, en una nueva conclusión, de qué manera están contenidas en Dios las perfecciones de todas las criaturas.

Conclusión 2.ª En Dios están contenidas eminentemente las perfecciones de todas las criaturas: unas, formalmente, y otras, virtualmente. (Doctrina cierta y común.)

55. Para entender el sentido y alcance de esta conclusión es preciso hacer algunas observaciones previas [2]:

1. DIFERENTES CLASES DE PERFECCIONES. Según San Anselmo y todos los teólogos posteriores, hay que distinguir dos clases de perfecciones: las perfecciones *puras* o *simples (simpliciter simplices)* y las *mixtas (simplices secundum quid)*.

a) LAS PERFECCIONES PURAS O SIMPLES son aquellas que en su mismo concepto no envuelven ni suponen ninguna imperfección, ni excluyen en el sujeto ninguna otra perfección mayor o igual, y, por lo mismo, es siempre mejor poseer esas perfecciones que no poseerlas. Tales son, por ejemplo, la vida, la sabiduría, la bondad, la belleza, el poder, etc.

b) LAS PERFECCIONES MIXTAS son aquellas que en su mismo concepto formal envuelven o suponen alguna imperfección. Por lo mismo, aunque sean verdaderas perfecciones con relación a otros seres inferiores que carecen de ellas, son imperfectas con relación a otras perfecciones superiores incompatibles con ellas. Así, por ejemplo, el ser *corporal* es una perfección con relación a la nada (que no existe); pero es una imperfección con relación al ser *espiritual*, que es mucho más perfecto que el corporal y es incompatible con él; el ser *racional* (propio del hombre) es una perfección con relación a los animales irracionales; pero es una imperfección con relación a los seres *intelectuales* (Dios, los ángeles), porque el conocimiento *intelectual*, intuitivo y penetrante, es mucho más perfecto que el conocimiento *racional*, discursivo y mucho más superficial.

De manera que para que una perfección sea totalmente perfecta (perfección *pura* o *simple)* ha de reunir estas dos condiciones: *a)* que no envuelva imperfección alguna, y *b)* que no excluya en el sujeto, en su razón de ser, alguna otra perfección mayor o igual.

2. DISTINTOS MODOS DE POSEER UNA PERFECCIÓN. De tres maneras puede encontrarse una perfección en un ser: formal, virtual y eminentemente.

a) FORMALMENTE están contenidas en un ser cuando éste las posee *según su propio concepto expresado en la definición*, como la animalidad o la racionalidad en el hombre.

[2] Cf. ZUBIZARRETA, o.c., vol.2 n.88.

b) VIRTUALMENTE cuando existe o hay en el sujeto la *capacidad de producir esa perfección*, como la semilla contiene virtualmente la futura planta, y cualquier causa contiene virtualmente los efectos que puede producir.

c) EMINENTEMENTE cuando se posee una perfección *mayor* que suple con creces a la perfección menor de la que se carece; y así, por ejemplo, el ángel no es un ser *racional* (como el hombre), sino *intelectual*, que es más perfecto y vale mucho más (es mejor el conocimiento *intelectual* intuitivo que el *racional* discursivo).

Desde otro punto de vista, las perfecciones pueden también contenerse en un ser de dos maneras: *a) físicamente*, o sea, según su propia entidad (v.gr., como el alma en el hombre), y *b) intencionalmente*, o por especies representativas (v.gr., como las cosas conocidas están en el entendimiento del que las conoce).

Teniendo en cuenta todas estas cosas, he aquí las pruebas de la conclusión:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Hemos recogido en la conclusión anterior algunos textos que aluden a la *infinita* perfección de Dios. Ahora bien: no sería infinita si careciera formal o virtualmente de alguna verdadera perfección creada. Luego las posee todas. Por eso leemos en San Pablo: «Porque de El, y por El, y para El son todas las cosas» (Rom 11,36).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Recordemos la declaración del concilio Vaticano I («Dios es infinito en toda perfección») que hemos citado en la conclusión anterior (cf. D 1782).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Al hablar de la esencia *física* de Dios hemos recogido el profundo y clarísimo razonamiento de Santo Tomás (cf. n.45). Puede resumirse diciendo que todas las perfecciones que existan en un *efecto* es preciso que estén contenidas en su *causa*, ya sea de una manera formal, ya virtual, porque nadie puede dar lo que no tiene; y como Dios es la Causa Primera de todo cuanto existe, es necesario que se encuentren en El de una manera eminente, formal o virtual, las perfecciones de todos los seres creados. Esto mismo se desprende del hecho de que Dios sea el *Ser subsistente*, que supone necesariamente la posesión *actual* de todas las perfecciones del ser [3].

Veamos ahora de qué manera están contenidas en Dios las perfecciones de todos los seres creados.

a) LAS PERFECCIONES PURAS O SIMPLES, o sea, las que no envuelven en su concepto ninguna imperfección, están contenidas en Dios de una manera *formal eminente*. Quiere decir que Dios las posee tal como suenan, o sea, según su propio concepto expresado en la definición, pero de un modo superior y más eminente que el que tienen en las criaturas, porque no tienen en El ninguna limitación, sino que las posee en toda su plenitud infinita e identificadas con su propia divina esencia. Y así Dios no solamente posee, sino que *es* la misma *vida*, la misma *sabiduría*, la misma *bondad*, la misma *belleza*, la misma *omnipotencia*, etc., etc.

[3] Cf. I 4,2.

b) LAS PERFECCIONES MIXTAS, o sea, las que envuelven en su concepto alguna imperfección, no las posee Dios de una manera *formal*, porque ello implicaría imperfección en Dios o carencia de una perfección mayor, lo cual es imposible en El. Pero las posee de una manera *virtual, eminente*, o sea, en cuanto que Dios puede *producirlas* (continencia *virtual)* y puede hacer *de modo mucho más perfecto* (continencia *eminente)* todo cuanto las criaturas pueden realizar con esas perfecciones mixtas.

De la doctrina de esta conclusión se desprenden dos consecuencias importantísimas, verdaderamente sorprendentes:

1.ª **Las cosas creadas existen, en cierto modo, más verdaderamente en Dios que en sí mismas.**

56. En la Sagrada Escritura encontramos algunos textos que lo insinúan con suficiente claridad:

«Y todo cuanto ha sido hecho, en El era *vida*» (Io 1,3-4).
«Porque en El vivimos y nos movemos y *existimos*» (Act 17,28).

¿Cómo hay que entender esto? Escuchemos a Santo Tomás y a San Agustín:

SANTO TOMÁS: «Cuando se pregunta si las cosas existen más verdaderamente en sí mismas que en el Verbo de Dios, hay que distinguir. Si por la expresión *verdaderamente* quiere designarse la verdad *de la cosa*, es indudable que es mayor la verdad de las cosas en el Verbo que en sí mismas. Pero si con esa expresión quiere designarse la verdad *de la predicación*, ocurre a la inversa; porque la palabra *hombre* se predica más verdaderamente de éste tal como existe en la realidad que tal como existe en el Verbo de Dios» [4].

SAN AGUSTÍN: «Construye el artesano su arca. Lo primero es la concepción del artífice, pues de no ser así, ¿cómo la puede construir? Pero el arca como idea no es el arca que la vista contempla. Aquélla es invisible, ésta visible. Ya tenemos fabricada el arca; pero no deja por eso de existir en la mente del artista. La obra es la ejecución de la idea, que en la mente del artífice permanece. Este artefacto se puede llegar a podrir, pero en la mente queda el original para hacer otro nuevo. Fijad la atención a la vez en el arca como concepción del artífice y en el arca como obra ejecutada. El arca ya fabricada no tiene vida; pero como concepción tiene *vida* en el alma del artífice.

Lo mismo se puede decir de la Sabiduría de Dios, por la cual han sido hechas todas las cosas. Esta Sabiduría contiene en sí la idea de todas las cosas antes de que sean creadas en la realidad; y por eso todo lo producido según estas ideas tiene vida en el Verbo, aunque en sí mismo no la tenga. La tierra y el cielo, la luna y el sol que contemplamos con la vista, existen primero en su arquetipo y en El son *vida* y fuera de El son cuerpos sin alma» [5].

2.ª **Dios, más las criaturas todas, no son más que solo Dios.**

57. Quiere decir que, si añadimos al Ser de Dios la Creación universal entera, no obtendremos un resultado mayor o más perfecto que el Ser único de Dios. Habrá más *seres*, pero no más *Ser*. La razón es porque al Ser infinito nada absolutamente se le puede

4 SANTO TOMÁS, *De veritate* q.4 a.6.
5 Cf. SAN AGUSTÍN, *In Io.* 1,17. Puede verse en *Obras de San Agustín*, ed. BAC, t.13 (Madrid 1955) p.91.

añadir, ya que contiene en sí mismo de una manera *eminente* (formal o virtual) la perfección de todos los seres actuales o que pueden venir a la existencia por creación, o sea, sacándolos de la nada.

Un ejemplo aclarará estas ideas. La potestad de un príncipe o jefe de un Estado, junto con la de todos los magistrados inferiores, no es mayor que la del príncipe o jefe solo; porque la potestad de los magistrados depende y se deriva íntegramente de la sola potestad del príncipe. De donde no hay *más potestad*, aunque haya más hombres que tienen potestad.

A este propósito escribe hermosamente San Agustín:

«Tú, sin Dios, eres menos ser; y tú, en cambio, con Dios no aumentas en nada su ser. El no es más contigo, pero tú sin El eres menos. Crece, pues, en El; no te retires de El como si perdiera algo sin ti. Te rehaces si te unes con El y te deshaces si de El te retiras. El permanece intacto lo mismo contigo que sin ti» [6].

Conclusión 3.ª Las criaturas son semejantes a Dios; pero no genérica ni específicamente, sino sólo analógicamente y con distancia infinita. (Doctrina cierta y común.)

58. Esta conclusión, aunque se refiere de suyo a las criaturas, se relaciona también con la perfección de Dios, en cuanto que trasciende infinitamente cualquier clase de semejanza formal con los seres creados.

Para entenderla convenientemente hay que tener en cuenta que la semejanza no es otra cosa que la *conveniencia o conformidad de dos o más cosas en alguna forma o perfección.* Esta conveniencia puede ser mayor o menor según los diferentes modos de comunicación en la misma forma o perfección. Y así, procediendo de mayor a menor semejanza, pueden distinguirse las siguientes cuatro clases: individual, específica, genérica y analógica.

a) SEMEJANZA INDIVIDUAL es la que existe entre dos seres o cosas que no solamente pertenecen a una misma especie, sino que presentan incluso características accidentales del todo semejantes (v.gr., la semejanza entre dos hombres *negros* o pertenecientes a una misma raza de color). Es la semejanza más perfecta sin llegar a la igualdad total, como la que hay, v.gr., entre dos ejemplares de un mismo libro.

b) SEMEJANZA ESPECÍFICA es la que existe entre dos seres o cosas pertenecientes a una misma especie, pero con características accidentales diferentes (v.gr., entre un hombre blanco y otro negro).

c) SEMEJANZA GENÉRICA es la que afecta a dos seres o cosas que coinciden únicamente en el género, pero no en la especie (v.gr., la que hay entre un hombre y un animal, o entre dos animales de distinta especie).

d) SEMEJANZA ANALÓGICA es la que existe entre dos cosas que no coinciden ni en la especie ni en el género, sino únicamente en una razón generalísima común o en cuanto que ambas cosas son *seres*. Tal es, por ejemplo, la semejanza que hay entre un hombre y una piedra.

[6] Cf. SAN AGUSTÍN, ibid., 11,5 (p.319 en la ed. de la BAC).

Teniendo en cuenta estas distinciones, he aquí la prueba de la conclusión en sus tres distintas partes [7]:

1.ª LAS CRIATURAS SON SEMEJANTES A DIOS. La razón es muy sencilla. Todo agente obra algo semejante a sí mismo. Por eso la forma del efecto se halla de alguna manera en la causa que lo produjo, aunque de otro modo y por otra razón. Pero como Dios es el primer Agente productor de todo cuanto existe, hay que concluir que en todas las cosas creadas hay una huella o semejanza de Dios. Por eso dice Dios en la Sagrada Escritura: «*Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza*» (Gen 1,26).

2.ª PERO NO GENÉRICA NI ESPECÍFICAMENTE, ya que Dios está por encima y trasciende infinitamente todos los géneros y especies creados o creables. Es el Ser singularísimo, infinito, que no tiene ni puede tener ninguna semejanza genérica o específica con nadie. En este setido nos dice la Sagrada Escritura:

«¿Quién sobre las nubes semejante al Señor? ¿Quién semejante a Yavé entre los hijos de Dios?» (Ps 88,7).

«¿A quién, pues, compararéis vuestro Dios, qué imagen haréis que se le asemeje?» (Is 40,18).

3.ª SINO SÓLO ANALÓGICAMENTE Y CON DISTANCIA INFINITA, en cuanto que todas las cosas creadas participan en mayor o menor grado de la razón analógica del *ser* (todas son *seres)*, cuyo supremo analogado es el *Ser infinito*, que existe *por sí mismo*, mientras que todas las criaturas son seres *por participación.*

Como se ve, esta semejanza analógica es imperfectísima, de suerte que las cosas análogas son mucho más desemejantes que semejantes entre sí (v.gr., el ángel, el hombre, el animal y la piedra coinciden en la razón analógica del *ser;* pero las desemejanzas entre ellos son mucho mayores que sus semejanzas). Esta desigualdad entre los seres análogos alcanza su máximo exponente cuando se comparan las criaturas con el Creador, por razón de la distancia *infinita* que existe entre ellos. Por eso el concilio IV de Letrán declaró, contra los errores del abad Joaquín, que «no puede afirmarse tanta semejanza entre el Creador y la criatura que no haya de afirmarse una mayor desemejanza» (D 432).

En esta semejanza *analógica* entre Dios y las criaturas podemos distinguir tres grados fundamentales:

a) LAS CRIATURAS IRRACIONALES participan de la perfección divina únicamente en cuanto que tienen *ser*, y esta tan remota semejanza se llama *vestigio* o *huella;* porque así como por el vestigio o impresión del pie (v.gr., en la nieve) se puede rastrear, siquiera imperfectamente, al autor de esa huella, así por las criaturas se puede de algún modo rastrear al Creador. En este sentido, se dice que las criaturas irracionales son como la huella, el rastro, el vestigio del Creador.

b) LAS CRIATURAS RACIONALES (ángeles y hombres), en cuanto dotados de *inteligencia* y *voluntad*, imitan y representan las perfecciones de Dios de una manera más expresa y determinada, y por esto se llaman *imagen natural de Dios.*

[7] Cf. I 4,3; *Contra gent.* I 29.

c) LAS ALMAS EN GRACIA (y los ángeles del cielo), en cuanto que están unidas a Dios mediante una participación *física* y *formal* de la misma naturaleza divina—que eso exactamente es la gracia—, le imitan de una manera muchísimo más perfecta, y por eso se llaman y son propiamente *imagen sobrenatural de Dios*. De donde se deduce que el estado y dignidad más alta a que puede elevarse una criatura consiste en la posesión de la gracia santificante, que constituye un tesoro en cierto modo infinito.

Nótese, sin embargo, que, aunque las criaturas sean semejantes a Dios en el sentido que acabamos de explicar, de ninguna manera se puede decir que Dios sea semejante a las criaturas. Escuchemos a Santo Tomás [8]:

«Si bien decimos que las criaturas son en cierto modo semejantes a Dios, de ninguna manera se ha de admitir que sea Dios semejante a la criatura, pues, como dice Dionisio, «hay semejanza mutua entre las cosas que son del mismo orden, pero no entre la causa y el efecto». Si, pues, decimos que el retrato es semejante al hombre, pero no al revés, así también podemos decir que la criatura es semejante a Dios, pero no que Dios es semejante a la criatura».

ARTÍCULO 3

BONDAD INFINITA DE DIOS

Como veremos en seguida, la bondad se funda en la perfección. Por consiguiente, una cosa perfecta será buena y otra infinitamente perfecta será infinitamente buena. Vamos, pues, a estudiar la bondad infinita de Dios inmediatamente después de haber hablado de su infinita perfección.

Empecemos por sentar algunos prenotandos indispensables [1].

59. 1. Noción de bien y de bondad. El *bien*, en cuanto se identifica real y trascendentalmente con el *ser*, no puede definirse propiamente. Podemos decir, sin embargo, que el bien es *aquella cualidad del ser que le hace grato y apetecible;* o, como decía Aristóteles, es *aquello que todos apetecen*. Esta sencilla fórmula expresa el *fundamento* objetivo, la razón *formal* y el *efecto* de la bondad:

a) FUNDAMENTO OBJETIVO. El bien, contemplado en las cosas, consiste en aquella conveniencia o perfección fundamental por la cual la cosa es apta para alcanzar su propio fin o el fin de otro, haciéndola buena para sí o para otro.

b) RAZÓN FORMAL. Esta conveniencia excita, atrae y mueve al apetito, y, por eso, el *bien* se diferencia específica y formalmente de lo *verdadero*, que se refiere no al apetito, sino a la facultad cognoscitiva.

c) EFECTO. El bien mueve al apetito en el que engendra el *amor*. Lo *verdadero*, en cambio, engendra el *conocimiento* en la facultad cognoscitiva. El bien se identifica trascendentalmente con el ser. De donde resulta que, en mayor o menor grado, *todos los seres son buenos* [2]. Es imposible que

[8] I 4,3 ad 4.
[1] Cf. FARGES-BARBEDETTE, o.c., vol.2 p.147.
[2] Cf. I 5,3.

exista un ser *esencialmente malo*—un dios del mal—,ya que el mal, en cualquiera de sus manifestaciones (físico o moral). necesita como soporte indispensable un *ser* a quien afecte; y ese ser, *en cuanto ser*, es una realidad positiva y, por lo mismo, *buena*. Los mismos demonios y condenados del infierno son buenos en cuanto *seres*, aunque sean malos por su voluntad depravada aferrada al pecado.

La bondad no es otra cosa que la cualidad de bueno.

60. 2. Diferentes clases de bienes. Hay muchas clases de bienes. He aquí las principales:

1.ª POR RAZÓN DEL OBJETO SOBRE EL QUE RECAE, la bondad se divide en *metafísica*, *física* y *moral*, según afecte trascendentalmente *a todos* los seres, o se trate de la perfección debida a una cosa *individual* (v.gr., una buena pluma es la que escribe perfectamente bien), o se refiera a los *actos morales* (v.gr., la limosna es una buena acción).

2.ª POR RAZÓN DE LA VERDAD, el bien puede ser *verdadero* o *aparente*. Se entiende por bien verdadero el que lo es real y objetivamente (v.gr., amar a Dios, socorrer al necesitado, honrar a los padres, etc.). Por el contrario, se llama bien aparente al que no lo es en realidad, aunque engañe con frecuencia a los hombres presentándose como verdadero (v.gr., los placeres desordenados).

3.ª POR RAZÓN DEL FIN, el bien se divide en *honesto*, *útil* y *deleitable*. Escuchemos a Santo Tomás exponiendo esta división, que tiene gran importancia en teología moral para juzgar de la moralidad de nuestros actos [3]:

«Lo que es apetecido como *término parcial* del movimiento apetitivo, por cuanto es *medio* para conseguir algo ulterior, se llama «útil» (como la medicina se apetece no por sí misma, sino como medio útil para obtener la salud).

Lo que en realidad se desea *por sí mismo* y por ello es meta y *límite último* del movimiento apetitivo, se llama «honesto» (como la virtud en el orden moral, o cualquier perfección verdadera en el orden natural, v.gr., la sabiduría, la salud, etc.), ya que por honesto entendemos lo que es apetecible por sí mismo.

Por último, el bien que aquieta el movimiento del apetito, haciéndole gozar de lo que deseaba, se llama «deleitable» (y puede ser un deleite honesto, v.gr., el placer de practicar una buena acción, o desordenado y pecaminoso, como el de la gula o de la lujuria)».

En la respuesta a unas dificultades redondea Santo Tomás esta doctrina en la siguiente forma:

«Se llama propiamente *deleitable* a lo que no tiene más razón de ser apetecido que el placer que proporciona, aunque sea a veces perjudicial e inhonesto; se llama *útil* a lo que de por sí no tiene atractivo, sino que se usa únicamente para obtener otro fin, v.gr., tomar una medicina amarga; por último, *honesto* es lo que tiene en sí mismo la justificación del deseo» [4].

[3] Cf. I 5,6. Los paréntesis explicativos son nuestros.
[4] Ibid., ad 2.

«No ha de entenderse esta división como si el bien fuera algo *unívoco* que se aplicase por igual a cada uno de los miembros, sino que es una división *análoga* que se les atribuye proporcionalmente y en diferentes grados. De suerte que la razón de bien conviene ante todo al bien *honesto*, después al *deleitable*, y, por último, al *útil*» [5].

3. **Doctrina católica.** Teniendo en cuenta estos prenotandos, vamos a exponer en forma de conclusiones la doctrina católica sobre la bondad infinita de Dios.

Conclusión 1.ª Dios es infinitamente bueno, con bondad ontológica, esencial o absoluta; con bondad moral o santidad, y con bondad bienhechora o de beneficencia. (De fe.)

61. Expliquemos, ante todo, los términos de la conclusión.

En Dios cabe distinguir una triple bondad:

a) ONTOLÓGICA, o esencial y absoluta, es la bondad divina *en sí misma*, o sea, el mismo Ser subsistente en cuanto infinitamente apetecible.

b) MORAL, llamada también *santidad*, consiste en la carencia de pecado y en la perfección de todas las virtudes.

c) DE BENEFICENCIA significa la inclinación de la voluntad a hacer el bien a los demás.

Vamos a examinar por separado cada una de estas tres bondades divinas.

1.ª Dios es infinitamente bueno con bondad ontológica, esencial o absoluta.

62. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Hay infinidad de textos que nos hablan de la bondad infinita de Dios. El mismo Cristo dijo al joven rico: «*Nadie es bueno sino sólo Dios*» (Lc 18,19). Esas palabras se refieren, naturalmente, a la bondad esencial o absoluta, ya que también en las criaturas puede encontrarse y se encuentra de hecho cierta bondad participada o *analógica*.

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Ya vimos que el concilio Vaticano I enseña que Dios es *infinito en toda perfección* (D 1782). Una de las mayores perfecciones es la bondad.

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Escuchemos el clarísimo razonamiento de Santo Tomás [6]:

«Dios es el *Sumo bien*, y no sólo en algún género u orden de cosas, sino en absoluto. Hemos dicho que el sentido en que atribuimos el bien a Dios es en cuanto que de El, como de la causa primera, dimanan todas las perfecciones que existen o pueden existir. Hemos visto también que no dimanan de El como de un agente *unívoco*, sino como de un agente que no coincide con sus efectos ni en el concepto específico ni en el genérico. La semejanza

[5] Ibid., ad 3.
[6] Cf. I 6,2. Los paréntesis explicativos son nuestros.

de un efecto con su causa *unívoca* exige uniformidad entre ambos (como la que hay entre un padre y su hijo), a diferencia de la causa equívoca (o *analógica)*, cuyo efecto se encuentra en ella de manera más excelente (como el *Ser* se encuentra en Dios de modo más excelente que en las criaturas). Por consiguiente, si el bien está en Dios como en la causa primera, no unívoca, de todas las cosas, es indispensable que esté en El de modo excelentísimo, y por esta razón llamamos a Dios *Sumo Bien*».

Como se ve, la razón última de la bondad de Dios hay que buscarla en el hecho de que El es el *Ser subsistente por sí mismo* y, por tanto, *infinito en toda perfección*, ya que el *ser* y el *bien* se identifican trascendentalmente entre sí, distinguiéndose tan sólo con una distinción de razón.

Escuchemos a un teólogo contemporáneo en algunas precisiones [7]:

«Como ser subsistente, Dios es la bondad por esencia o la *bondad misma* (αὐταγαθότης, *ipsa bonitas)*. Como causa de todas las criaturas y de toda la bondad creada, Dios es la *bondad total* (παναγαθότης, *bonum universale)*. Como la bondad de Dios está infinitamente elevada por encima de toda bondad creada, Dios es el *supremo bien* (ὑπεραγαθότης, *summum bonum)*. Nadie más que Dios es la bondad por esencia (Lc 18,19: «Nadie es bueno sino sólo Dios»). Las criaturas no poseen más que una bondad participada de Dios (1 Tim 4,4: «Toda criatura de Dios es buena»). La absoluta bondad ontológica de Dios es la razón de su felicidad infinita. Conociéndose y amándose a sí mismo como bien supremo, Dios es infinitamente feliz con esa posesión y disfrute de sí mismo.

Dios es la absoluta bondad ontológica en relación con otros, por ser causa ejemplar, eficiente y final de todas las criaturas (Rom 11,36: «De El y por El y para El son todas las cosas»)».

2.ª **Dios es infinitamente bueno con bondad moral, o sea, infinitamente santo.**

63. Consta expresamente por los lugares teológicos tradicionales:

a) La Sagrada Escritura. La santidad de Dios es uno de los atributos divinos más reiteradamente manifestados en las sagradas páginas. Ofrecemos algunos textos por vía de ejemplo:

«¿Quién como tú, ¡oh Yavé!, entre los dioses? ¿Quién como tú magnífico en santidad?» (Ex 15,11).

«Santo seréis vosotros, porque santo soy yo» (Lev 11,45).

«Ensalzad a Yavé, nuestro Dios, y postraos ante su monte santo, porque santo es Yavé, nuestro Dios» (Ps 98,9).

«¡Santo, Santo, Santo, Yavé Sebaot! ¡Está la tierra toda llena de su gloria!» (Is 6,3).

«Cuyo nombre es santo» (Lc 1,49).

«Conforme a la santidad del que os llamó, sed santos en todo» (1 Petr 1,15).

b) El magisterio de la Iglesia. Hemos citado varias veces el texto del concilio Vaticano I en el que se nos dice que Dios es

[7] Cf. Ott, *Manual de Teología dogmática* (Barcelona 1958) p.75.

«infinito en toda perfección» (D 1782). No podría faltarle, pues, la perfección moral o santidad en grado supremo o infinito.

c) La razón teológica. La santidad en las criaturas supone dos cosas fundamentales: *limpieza* o exención de pecado y *firmeza* en la práctica del bien [8]. Elevando analógicamente este principio hasta Dios, nos encontramos con que El es la santidad infinita o por esencia, ya que no solamente está exento de pecado, sino que es *intrínsecamente impecable*, y no solamente practica el bien, sino que *es* el *Bien sumo e infinito*.

Luego Dios no solamente es infinitamente santo, sino el manantial y la fuente de toda santidad. La santidad de las criaturas consiste en su *unión con Dios*. El grado de unión con Dios marca exactamente el grado de santidad de una criatura. Esta unión se verifica, en esta vida, principalmente, por la gracia y las tres virtudes teologales (fe, esperanza y caridad). En el cielo se verificará por la visión y el goce beatíficos, además de la gracia y la caridad.

3.ª Dios es infinitamente bueno con bondad bienhechora o de beneficencia.

64. Consta también por los lugares teológicos tradicionales:

a) La Sagrada Escritura. En ella se nos habla continuamente de los inmensos beneficios de orden natural y sobrenatural que Dios ha querido derramar sobre sus criaturas; y ello por pura bondad y misericordia, sin que hubiera en las criaturas ningún título que las hiciera acreedoras a tales beneficios, antes al contrario, a pesar de las continuas maldades e ingratitudes de los hombres (cf. Rom 5,8). Y todos esos dones y beneficios fueron coronados por el don infinito de su divino Hijo y el beneficio inestimable de la redención del mundo. Con razón exclama estupefacto el evangelista San Juan: «Tanto amó Dios al mundo, que le dio su Hijo unigénito, para que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga la vida eterna» (Io 3,16).

b) El magisterio de la Iglesia. Escuchemos la siguiente hermosísima declaración del concilio Vaticano I:

> «Este solo verdadero Dios, por su bondad y virtud omnipotente, no para aumentar su bienaventuranza ni para adquirirla, sino para manifestar su perfección por los bienes que reparte a la criatura, con libérrimo designio, juntamente desde el principio del tiempo, creó de la nada a una y otra criatura, la espiritual y la corporal, esto es, la angélica y la mundana, y luego la humana, como común, constituida de espíritu y cuerpo» (D 1783).

c) La razón teológica. Según el axioma filosófico, «el bien es difusivo de sí mismo», o sea, tiende a derramarse sobre los demás por vía de atracción hacia sí. Luego, siendo Dios el Bien infinito, ha de ser de suyo infinitamente difusivo. No es menester insistir en cosa tan clara y evidente.

[8] Cf. II-II 81,8.

Conclusión 2.ª Dios es la causa ejemplar, eficiente y final de toda la bondad participada que se encuentra en las criaturas. (Doctrina cierta y común.)

65. Escuchemos al Doctor Angélico exponiendo esta doctrina [9]:

«Hay un primer Ser que es por su esencia *ser* y *bueno*, a quien llamamos Dios. De este primer *Ser*, que es ser y bueno por esencia, pueden tomar las cosas la denominación de *seres* y de *buenas*, en cuanto participan de El por modo de cierta semejanza, aunque remota y deficiente, según hemos dicho; y por esto se dice que las cosas son buenas con la bondad divina, en cuanto que ella es el primer principio *ejemplar*, *eficiente* y *final* de toda bondad. Esto no obstante, las cosas son también buenas por la semejanza de la bondad de Dios inherente a cada una de ellas, y ésta es su bondad *formal* y por la que se dicen buenas. De este modo resulta que hay una bondad común a todos los seres y hay también múltiples bondades».

De modo que sólo Dios es bueno (cf. Lc 18,19) absolutamente y por su propia esencia. Esta bondad *esencial* de Dios, por ser infinita, es incomunicable a las criaturas, siendo propia y exclusiva de Dios [10]. Pero Dios es el origen de toda la bondad participada que se encuentra en las criaturas, en cuanto que El es el modelo o ejemplar a quien imitan (causa *ejemplar)*, en cuanto que ha sido producida por El en las criaturas (causa *eficiente)* y en cuanto que, como bondad participada, se ordena de suyo a la Bondad absoluta, que es el mismo Dios (causa *final)*. Pero Dios no es propiamente la causa *formal* o intrínseca de la bondad de las criaturas—como deliran los panteístas—, sino únicamente en sentido *analógico*, por cierta *semejanza* de la bondad divina impresa en ellas; y por eso cada una de ellas tiene su propia bondad intrínseca que la distingue y diversifica de todas las demás.

Artículo 4

HERMOSURA INFINITA DE DIOS

Intimamente relacionado con la bondad infinita de Dios nos sale ahora al paso otro magnífico atributo divino: su infinita belleza o hermosura.

Recordemos, en primer lugar, algunas nociones filosóficas en torno a la belleza o hermosura.

66. 1. **Noción de hermosura.** Lo bello o hermoso es *aquello cuya vista agrada y deleita (quod visum placet)*. Resulta de una combinación armoniosa y esplendente de lo bueno y lo verdadero.

67. 2. **Condiciones que requiere.** Según Santo Tomás [1], para que haya belleza se requieren tres condiciones:

[9] Cf. I 6,4.
[10] Cf. I 6,3.
[1] Cf. I 39,8; cf. I 5,4 ad 1.

a) INTEGRIDAD O PERFECCIÓN, porque lo incompleto e imperfecto no es bello, sino más bien feo y deforme.

b) PROPORCIÓN Y ARMONÍA, porque sin ellas el objeto continúa deforme y no puede agradar al que lo vea.

c) CLARIDAD, o cierto resplandor del objeto que cautiva al que lo contempla; y así, por ejemplo, llamamos bellas las cosas que tienen un nítido color.

Nótese, sin embargo, que estas características se refieren más bien a las cosas sensibles o materiales. Por encima de esta belleza material, y de un modo incomparablemente más perfecto, se da la belleza *espiritual*, que, captada por el entendimiento, le llena de agrado y deleite. A Dios corresponde la belleza en este último sentido y en grado supremo o infinito.

3. **Doctrina católica.** Vamos a exponerla en forma de conclusión.

Conclusión. Dios es infinitamente hermoso, o más bien, la misma belleza y hermosura. (Doctrina cierta y común.)

68. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. En el libro de la Sabiduría se reprende a los hombres insensatos que, al contemplar la belleza de las criaturas, no saben remontarse a la belleza suprema del que las creó a su imagen y semejanza:

«Pues si, seducidos por su hermosura, los tuvieron por dioses, debieron conocer cuánto mejor es el Señor de ellos, pues es el autor de la belleza quien hizo todas estas cosas. Y si se admiraron del poder y de la fuerza, debieron deducir de aquí cuánto más poderoso es su Creador; pues de la grandeza y hermosura de las criaturas, por razonamientos se llega a conocer al Hacedor de éstas» (Sap 13,3-5).

b) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Dios reúne analógicamente, en grado trascendente e infinito, las condiciones que requiere la belleza o hermosura, a saber:

a) INTEGRIDAD O PERFECCIÓN, porque es infinitamente perfecto.

b) PROPORCIÓN Y ARMONÍA, porque, a pesar de la infinita riqueza de su ser, es absolutamente *simple*, lo que supone una proporción y armonía infinitas.

c) CLARIDAD, porque, siendo espíritu puro y absolutamente simple, es el ser más claro y luminoso que puede pensarse.

Luego la belleza y hermosura de Dios es una belleza *esencial* que trasciende y sobrepuja infinitamente la hermosura de las criaturas, que sólo de una manera *analógica*, con distancia infinita, imitan imperfectamente la belleza soberana de Dios.

Los místicos experimentales han celebrado con líricos acentos la soberana belleza y hermosura de Dios, cuyo recuerdo arrebataba su alma. Aun a trueque de incurrir en una pequeña digresión,

vamos a ofrecer al lector unos fragmentos de tres insignes místicos españoles: San Juan de la Cruz, Fray Luis de Granada y Fray Diego de Estella.

San Juan de la Cruz

69. Comentando la canción undécima de su maravilloso *Cántico espiritual*, escribe el sublime místico fontivereño:

«No hace mucho aquí el alma en querer morir a vista de la hermosura de Dios para gozarla para siempre; pues que si el alma tuviese un solo barrunto de la alteza y hermosura de Dios, no sólo una muerte apetecería por verla ya para siempre, como aquí desea, pero mil acerbísimas muertes pasaría muy alegre por verla un solo momento, y, después de haberla visto, pediría padecer otras tantas por verla otro tanto» [2].

Y en el comentario a la canción 36 escribe en un desbordamiento incontenible:

«Hagamos de manera que, por medio de este ejercicio de amor ya dicho, lleguemos hasta vernos en tu hermosura en la vida eterna; esto es, que de tal manera esté yo transformado en tu hermosura, que, siendo semejante en hermosura, nos veamos entrambos en tu hermosura, teniendo yo ya tu misma hermosura; de manera que, mirando el uno al otro, vea cada uno en el otro su hermosura sola, absorto yo en tu hermosura; y así te veré en tu hermosura, y tú te verás en mí en tu hermosura; y así parezca yo en tu hermosura, y parezcas tú yo en tu hermosura, y mi hermosura sea tu hermosura, y tu hermosura mi hermosura; y así nos veremos el uno al otro en tu hermosura» [3].

Fray Luis de Granada

70. «No solamente la bondad, sino también la verdadera hermosura mueve grandemente los corazones al amor. Por donde algunos sabios vinieron a decir que el objeto de nuestra voluntad era la hermosura, por ver con cuánta fuerza atrae las voluntades a sí.

Pues si tan amable es la hermosura, ¿qué tan amable seréis Vos, Señor, que sois piélago y fuente de infinita hermosura, de quien proceden todas las hermosuras? Las hermosuras, Señor, de las criaturas son particulares y limitadas; mas la vuestra es universal e infinita, porque en Vos solo están encerradas las hermosuras de todo lo que Vos criasteis. Por donde así como el sol es más claro, más resplandeciente y más hermoso que todas las estrellas del cielo juntas y él solo alumbra más que todas ellas, así Vos solo sois infinitamente más hermoso que todas vuestras criaturas y más parte para alegrar y robar los corazones de todas ellas. De vuestra hermosura el sol y la luna se maravillan; de vuestra hermosura manaron todas las otras hermosuras; en esta hermosura no se hartan de mirar los ángeles, porque en ella ven más perfectamente todas estas perfecciones y hermosuras de las criaturas que en las mismas criaturas...

Pues quiero yo, Señor, ahora echar la cuenta y subir por esta escalera de las criaturas a ver, como desde una atalaya muy alta, algo de la hermosura inestimable que hay en Vos. Porque primeramente está claro que tenéis ya la hermosura de todas las criaturas visibles; después, la de todas las invisibles, que sin comparación son muchas más en número y mayores

[2] San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual* canc.11 n.7.
[3] Ibid., ibid., canc.36 n.5.

en excelencia, y sobre esto tenéis en Vos otras infinitas hermosuras que a ninguna criatura se comunicaron.

De manera que así como la mar es grande no sólo porque todas las aguas de los ríos entran en ella, sino también por las que ella tiene de suyo, que son muchas más sin comparación, así decimos que Vos, Señor, sois mar de infinita hermosura, porque no sólo tenéis en Vos las perfecciones y hermosuras de todas las cosas, sino también otras infinitas que son propias de vuestra grandeza y no se comunicaron a ellas, aunque en Vos no sean muchas hermosuras, sino una simplicísima e infinita hermosura.

Pues siendo esto así, ¿cuál podremos entender que será aquella hermosura, aquella imagen tan perfecta, aquel espejo de todas las cosas, aquel abismo de todas las gracias, pues él solo tiene embebidos en sí los mayorazgos de todas las hermosuras, con otras infinitas que son propias suyas?...

Finalmente, tal es y tan grande vuestra hermosura, que sólo verla y gozarla basta para hacer bienaventurados aquellos soberanos espíritus del cielo y henchir todo el seno de su capacidad, los cuales arden perpetuamente en amor de vuestra infinita hermosura, amándola con todas sus fuerzas y ocupándose en esto con lo último de su potencia sin jamás cansar. Porque la hermosura infinita de aquel objeto que tienen delante de tal manera arrebata y llama a sí todas las fuerzas de estos espíritus soberanos, que no pueden dejar de estar siempre y actualmente amándoos con este amor» [4].

Fray Diego de Estella

71. En sus *Meditaciones devotísimas del amor de Dios* escribe el gran místico franciscano:

«Si la hermosura tanto poder tiene para robar las voluntades, ¡oh corazón mío!, ¿por qué no te captivas de aquella hermosura inmensa de tu Creador? ¡Oh fuente de toda hermosura, de la cual todas las otras hermosuras proceden! ¿Por qué no soy todo llevado de la grande perfección de tan extremada y soberana lindeza?

La hermosura de las criaturas pequeña es, transitoria, momentánea y perecedera. Hoy es fresca como la flor del campo y mañana está marchita. La hermosura de la criatura falta y deja de ser al mejor tiempo, pero la hermosura del Creador para siempre persevera y está con él. Toda hermosura, comparada con la hermosura del Señor, es fealdad muy grande. ¿Pues por qué, ánima mía, te detienes en el amor de la fealdad de la criatura engañosa, cubierta con una falsa apariencia de hermosura, y dejas a la misma hermosura de tu Dios? Más ventaja hace la hermosura del Creador a la de la criatura que el cuerpo a la sombra. Pues tanto te convida la sombra a que la ames, ¿por qué no te captiva la luz a que la quieras? Si tanta admiración te causan las labores que no pudieron ser recibidas con la perfección que tenían en el dechado, por la torpeza del sujeto donde fueron labradas, ¿cómo no quedas fuera de ti contemplando la hermosura y perfección que tenían en el dechado de donde se sacaron? ¿Qué hombre habrá en el mundo que, aficionándose a una figura muy hermosa sacada al natural de una persona, no se aficione mucho más a la misma persona? Pues si todas las criaturas son dibujos de la mano de ti, mi Dios, y el hombre es imagen y semejanza tuya, ¿por qué, Señor, no me aficionaré más a ti que a tu imagen y dibujo?...

¡Oh hermosura tan antigua y tan nueva, cuán tarde te conocí y cuán tarde te amé! ¿Por ventura no eres tú, Señor, aquel de quien dice el salmista que eres hermoso entre los hijos de los hombres? De ti dice la esposa

[4] FRAY LUIS DE GRANADA, *Adiciones al Memorial de la vida cristiana*, t.I, *Libro del amor de Dios;* en Obras de Fray Luis de Granada, ed. crítica del P. Cuervo, vol.4 (Madrid 1907) p.200-202. Puede verse en *Obra selecta* ed. BAC (Madrid 1947) c.6 p.28ss.

que *eres blanco y colorado, escogido entre millares* (Cant 5,10). Y si en este destierro no veo la hermosura de tu divina majestad así como eres hermoso en el cielo, por los efectos vengo en conocimiento de la causa, y por la hermosura de los cielos, planetas, árboles, flores y variedad de muy vivos colores de las cosas que tus divinas manos fabricaron, conozco, mi Dios y Señor, ser abismo infinito de hermosuras la hermosura de donde estas hermosuras tienen su origen»[5].

ARTÍCULO 5

INFINIDAD DE DIOS

La perfección omnímoda de Dios y su bondad por esencia llevan, lógicamente, a tratar de la infinidad del ser divino. Este es el orden que sigue Santo Tomás en la *Suma Teológica*.

Como de costumbre, vamos a precisar, ante todo, las nociones fundamentales.

72. 1. **Noción y división de infinito.** Infinito es *aquello que no tiene término ni límites*. Pero esto puede entenderse en sentido *absoluto* o en sentido *relativo:*

a) INFINITO ABSOLUTO es aquel que no tiene término ni límite alguno *ni en potencia ni en acto*. Es, como veremos, propio y exclusivo de Dios.

b) INFINITO RELATIVO (llamado también *indefinido)* es aquel que no tiene límites *en potencia, pero sí en acto*, o sea que en sí mismo es siempre limitado. Tal es el llamado infinito *matemático* (el número, la línea o la extensión) que no tiene límites en potencia (ya que el número, la línea o la extensión pueden crecer *indefinidamente*, sin alcanzar jamás un término infranqueable), pero sí en acto, o sea que de hecho en sí mismo es siempre limitado, sin que pueda existir infinito en la realidad, ya que es imposible un número, una línea o una extensión *actualmente infinita*, o sea que no pueda ser mayor.

73. 2. **Errores.** Hay dos principales errores en torno a la infinidad de Dios:

a) El de los que niegan que Dios sea infinito. Tales son, entre otros, Hobbes; los panteístas evolucionistas (que afirman que Dios va evolucionando y perfeccionándose continuamente) y los panteístas trascendentales, como Fichte, Schelling, Hegel, etc. Niegan también la infinidad de Dios Stuart Mill; los neocriticistas, como Renouvier; los finitistas ingleses y americanos, como Schiller, W. James, Well; y los modernistas, como Guyot y Brochard.

b) El de los que admiten la infinidad de Dios, pero niegan que pueda demostrarse por la razón natural. Tales son los nominalistas, con su jefe, Ockam, a la cabeza, y los tradicionalistas.

74. 3. **Doctrina católica.** Contra los errores que acabamos de enumerar, la sentencia común entre los teólogos católicos es que la infinidad de Dios no solamente es una verdad de fe (D 1622, 1782), sino que puede ser demostrada con certeza por la simple

[5] FRAY DIEGO DE ESTELLA, *Meditaciones devotísimas del amor de Dios* medit.5. Puede verse en *Místicos franciscanos* ed. BAC, vol.3 (Madrid 1949) p.69.

razón natural. Vamos a precisar la doctrina católica en forma de conclusión.

Conclusión. Dios es infinito con infinitud actual y absoluta. (De fe.)

He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. No habla explícitamente y en sus términos propios de la infinitud de Dios, pero sí en términos equivalentes o implícitos, como cuando pondera la grandeza e incomprensibilidad de Dios, que nacen precisamente de su infinitud.

«Es grande Yavé y digno de toda alabanza, su grandeza es inconcebible» (Ps 144,3).

«Es grande Yavé, grande su poderío, y su inteligencia es inenarrable» (Ps 146,5).

«Es muy grande y no tiene término, alto e inmenso» (Bar 3,24).

b) El magisterio de la Iglesia. Como hemos visto, el concilio Vaticano I declaró expresamente que Dios es «inmenso, incomprensible, *infinito* en su entendimiento y voluntad y en toda perfección» (D 1782).

c) La razón teológica. El argumento fundamental para demostrar la infinitud de Dios es el hecho de que sea el *Ser subsistente por sí mismo*, o sea la plenitud absoluta del Ser, que no está limitado ni coartado absolutamente por nadie ni en ningún sentido [1]. Escuchemos a un teólogo contemporáneo ampliando un poco este argumento fundamental [2]:

«Comprenderemos que Dios es infinito, siendo perfecto y simple, si procuramos cuidadosamente distinguir dos modos de ser infinito o indeterminado un existente: ser infinito es el resultado de una imperfección o de una perfección.

Es imperfecto lo que puede constantemente ser acabado, determinado, finito y que jamás lo está de hecho o en acto. De esta manera lo es el bloque de mármol que el artista maneja sin cesar, pero que queda privado de forma definitiva, o la materia sonora que se encuentra en los esbozos del compositor. Tal es el infinito de imperfección o de ausencia. La perfección llega con la forma que realiza el fin proyectado; entonces la obra está acabada. Pero este fin perfectamente determinado es una perfección relativa: ha reducido las infinitas posibilidades de la materia, o, si se prefiere, el perfecto cuarteto que se ejecuta actualmente no es nada en relación con las infinitas posibilidades de Mozart. Ser en potencia no es indudablemente una perfección, aun cuando esta potencia sea infinita; pero el acto particular que pone fin a toda posibilidad está marcado, a su vez, de imperfección. El Partenón está perfectamente acabado, pero no es más que el Partenón. Sería preciso contemplar más allá de este límite una belleza infinita y al mismo tiempo perfecta, algo así como *la realización actual de todas las posibilidades a la vez*. Tal sería el infinito de perfección que la criatura no puede conseguir.

Sería Dios imperfecto, siendo infinito, si hubiera de ser considerado como una materia siempre en espera de perfeccionamiento. Pero es *Causa*

[1] Cf. I 7,1.
[2] H. Paissac, O. P., en *Iniciación teológica* (Barcelona 1957) vol.1 p.367.

Primera del mundo, es decir, *acto puro*, y no puede ser infinito en posibilidad. Sería perfecto y finito como una obra de arte si realizara *tal* acto, *tal* idea actual, *tal* forma, si fuera alguna cosa o algo. Pero no está acabado de esta manera, porque es más perfecto que toda obra de arte. Su acto consiste en *ser absolutamente* y no en ser tal o tal cosa. Por eso es infinito, mas con un exceso de perfección. Dios está más allá, no más acá de lo que está acabado perfectamente.

Se podría decir que Dios no tiene fin y que es más que finito [3]. Infinitamente más bello que el templo griego, más acabado que el más puro cuarteto, más grande que la vida terminada por una muerte heroica, porque es el acto que todas esas cosas o esas personas intentan de lejos imitar. Dios de tal manera existe que sobrepasa toda determinación, todo fin, todo límite. Es como un artista que realizara actualmente y a la vez todas sus posibilidades, como un santo que viviera al mismo tiempo todas las formas posibles de heroísmo, como un acto que fuera todos los actos. El *es*. No es esto o aquello. *Acto puro de ser*, sin potencia alguna indeterminada, de simplicidad perfecta, Dios es absolutamente infinito».

A esta misma conclusión se puede llegar desde otro ángulo de visión. Como ya vimos, Dios es la Causa Primera, el principio supremo del que se derivan todas las cosas. Todo lo que fue, todo lo que es, todo lo que será y todo lo que podría ser no puede tener otra fuente o manantial que Dios. Todo viene de El inmediata o mediatamente. Y puesto que no pueden señalarse límites a las perfecciones o realidades que existen o pueden llegar a existir, no pueden tampoco señalarse límites a la perfección de la Causa Primera capaz de producirlas. Luego Dios es actual y absolutamente infinito [4].

De toda esta doctrina se derivan las siguientes principales consecuencias:

1.ª La infinitud actual y absoluta es tan propia y exclusiva de Dios que ningún otro ser, fuera de El, puede ser infinito por esencia, ya que ningún otro puede ser el *Ser subsistente por sí mismo* y la *Causa Primera* de todas las cosas [5].

2.ª No puede existir ninguna cosa que sea infinita por su magnitud; porque todo cuerpo tiene superficie, y lo que tiene superficie es finito, porque la superficie es el límite del cuerpo finito. Por tanto, todo cuerpo es finito. Y como lo mismo se puede decir de la superficie y de la línea, síguese que nada hay infinito por su magnitud [6].

3.ª No puede darse tampoco una multitud real infinita, ya que no puede darse un número tan grande que no pueda ser mayor y tras una multitud cualquiera puede venir otra y así indefinidamente [7].

[3] Finito en el sentido de *acabado*. *(N. del A.)*
[4] Cf. ZACCHI, *Dio* ed.5.ª (Roma 1952) p.568.
[5] Cf. I 7,2.
[6] Cf. I 7,3 argumento *sed contra*.
[7] Cf. I 8,4.

ARTÍCULO 6

INMENSIDAD Y UBICUIDAD DE DIOS

Después de haber hablado de la infinidad de Dios, el orden lógico nos lleva a estudiar su inmensidad y ubicuidad, porque el infinito lo llena todo.

Empecemos, como de costumbre, precisando los términos de la cuestión.

75. 1. **Noción de inmensidad y de ubicuidad.** Aunque a veces se usan indistintamente las palabras *inmensidad* y *ubicuidad*, no significan exactamente lo mismo.

a) INMENSIDAD, en el sentido teológico que aquí nos interesa, significa la aptitud del ser divino para existir en todas las cosas y en todos los lugares. Es la *omnipresencia aptitudinal o potencial* que se daba ya en Dios antes de la creación del mundo, a pesar de que entonces no estaba Dios presente en ningún lugar, ya que no existía todavía lugar alguno. Dios inmenso estaba presente *en sí mismo*, no en las cosas, que todavía no existían.

b) UBICUIDAD, en cambio, significa la presencia actual de Dios en todas las cosas y lugares. Supone la creación y existencia de las cosas. Es, sencillamente, la *omnipresencia actual* de Dios en todo cuanto existe.

76. 2. **Distintas maneras de presencia.** En el orden natural y filosófico cabe distinguir una triple manera de estar presente en una cosa o lugar:

a) POR PRESENCIA, VISIÓN O CONOCIMIENTO, cuando las cosas están presentes ante nuestra mirada o conocimiento. En este sentido se dice que los alumnos de una clase están presentes a la mirada de su profesor, que los está viendo a todos desde su tarima.

b) POR POTENCIA, INFLUJO O PODER, cuando se deja sentir el poder o influjo de una persona en algún lugar aunque no esté materialmente presente en él. Y así, por ejemplo, el poder del rey se extiende a todos los lugares de su reino aunque no esté personalmente presente en todos ellos.

c) POR ESENCIA O SUBSTANCIA, cuando una cosa está realmente presente en el lugar que ocupa.

Como veremos, Dios está presente en todas las cosas de este triple modo.

77. 3. **Errores.** Contra la inmensidad y ubicuidad de Dios han surgido muchos errores que afectan a los tres modos de presencia que acabamos de indicar. Y así:

a) Contra la presencia de *visión o conocimiento*, erraron Aristóteles, Averroes y otros filósofos, que substrajeron del conocimiento divino las cosas viles y singulares por parecerles su conocimiento indigno de Dios. En consecuencia, negaban también la divina providencia sobre todas las cosas.

b) Los maniqueos negaban a Dios la omnipresencia *por potencia*, ya que, según ellos, solamente están sometidos al divino poder las cosas espirituales, no las materiales y sensibles, que dependen exclusivamente del principio malo.

c) Los neoplatónicos, árabes y los emanatistas en general, niegan la omnipresencia *por esencia*, sosteniendo que Dios sólo produce la primera substancia separada, y ésta la siguiente, y así sucesivamente. La última substancia separada produce el mundo material y sensible. Dios llega a este mundo material por su influjo (por *potencia)*, pero sólo está presente por esencia en la primera substancia separada en la cual obra inmediatamente.

4. **Doctrina católica.** Contra todos estos errores, vamos a precisar la doctrina católica en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª Dios es inmenso. (De fe.)

78. He aquí las pruebas.

a) La Sagrada Escritura. Es una de las verdades más clara y reiteradamente expuestas en las sagradas páginas. He aquí algunos textos impresionantes, que podrían multiplicarse con abundancia:

«¿Dónde podría alejarme de tu espíritu? ¿Adónde huir de tu presencia? Si subiera a los cielos, allí estás tú. Si bajare a los abismos, allí estás presente. Si, robando las plumas a la aurora, quisiera habitar al extremo del mar, también allí me cogería tu mano y me tendería tu diestra. Si dijere: «Las tinieblas me ocultarán, será la noche mi luz en torno mío», tampoco las tinieblas son densas para ti, y la noche luciría como el día, pues tinieblas y luz son iguales para ti» (Ps 138,7-12).

«¿Soy yo, por ventura, Dios sólo de cerca? Palabra de Yavé. ¿No lo soy también de lejos? Por mucho que uno se oculte en escondrijos, ¿no le veré yo? Palabra de Yavé. ¿No lleno yo los cielos y la tierra? Palabra de Yavé» (Ier 23,23-24).

«¿Crees tú poder sondear a Dios, llegar al fondo de su omnipotencia? Es más alto que los cielos. ¿Qué harás? Es más profundo que el abismo. ¿Qué entenderás? Es más extenso que la tierra, más ancho que el mar» (Iob 11,7-9).

«Los cielos y los cielos de los cielos no son capaces de contenerte» (3 Reg 8,27).

«El Dios que hizo el mundo y todas las cosas que hay en él, ése, siendo Señor del cielo y de la tierra, no habita en templos hechos por mano del hombre... No está lejos de nosotros, porque en El vivimos y nos movemos y existimos» (Act 17,24 y 27-28).

b) El magisterio de la Iglesia. La inmensidad de Dios es un dogma de fe expresamente definido por la Iglesia. He aquí algunos textos:

En el símbolo Atanasiano (Quicumque) se dice expresamente: «Inmenso el Padre, inmenso el Hijo, inmenso el Espíritu Santo... Y, sin embargo, no son tres inmensos, sino un solo inmenso» (D 39).

El concilio IV de Letrán declaró expresamente contra los albigenses y otros herejes: «Firmemente creemos y simplemente confesamos que uno solo es el verdadero Dios, eterno, *inmenso...*», etc. (D 428).

El concilio Vaticano I, como ya vimos, declaró que «la santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana cree y confiesa que hay un solo Dios verdadero y vivo, creador y señor del cielo y de la tierra, omnipotente, eterno, *inmenso...*», etc. (D 1782).

c) La razón teológica. Es una consecuencia necesaria e inevitable de la infinitud actual y absoluta de Dios. Porque como la infinitud absoluta carece de límites en el orden del ser, trasciende también en absoluto los términos del lugar y del espacio. Luego Dios es inmenso y está real e íntimamente presente en todas partes.

Vamos a precisar ahora de qué manera está presente Dios en todas las cosas y lugares.

Conclusión 2.ª Dios está íntimamente presente en todas las cosas y lugares por esencia, presencia y potencia. (Doctrina cierta y común.)

Esta conclusión contiene tres afirmaciones, que vamos a probar por separado.

1.ª Dios está íntimamente presente en todas las cosas.

79. El argumento fundamental es el siguiente. Como la acción de Dios no se distingue de su esencia, es forzoso que Dios esté realmente presente allí donde obre o actúe. Pero Dios obra en todas las cosas *dándoles y conservándoles el ser*, puesto que todas ellas son seres por participación. Luego Dios está real e íntimamente presente en todas las cosas.

Escuchemos al Doctor Angélico exponiendo este argumento [1]:

«Dios está en todas las cosas, no ciertamente como parte de su esencia, ni como accidente, sino a la manera como el agente está en lo que hace. Es indispensable, en efecto, que todo agente esté en contacto con lo que inmediatamente hace y lo toque con su virtud o poder.

Ahora bien: puesto que Dios es el Ser por esencia, el ser de lo creado ha de ser necesariamente su efecto propio, lo mismo que encender o quemar es el efecto propio del fuego. Pero como Dios causa el ser en las cosas, no sólo cuando por primera vez empiezan a existir, sino *durante todo el tiempo que lo conservan* (a la manera como el sol está causando la iluminación del aire mientras éste tiene luz), síguese que Dios ha de estar presente en todo cuanto existe mientras continúe existiendo y según el modo como participe del ser. Pero el *ser* es lo más íntimo de cada cosa y lo que más profundamente las penetra, ya que, según vimos, es el principio formal de todo cuanto en ellas hay. Por consiguiente, es preciso que Dios esté en todas las cosas y *en lo más íntimo de ellas*».

De esta maravillosa doctrina se desprenden dos consecuencias importantísimas:

1.ª *Es imposible que exista un ser del que esté ausente Dios.* Tan imposible es esto como que existan seres iluminados sin luz, o calientes sin calor. En este sentido Dios está íntimamente presente en una piedra, en un animal, en un alma en pecado mortal y hasta en los mismos demonios y condenados del infierno *en cuanto son seres* [2]. Si Dios se retirase de un ser cualquiera, quedaría *ipso facto* aniquilado ese ser, del mismo modo que cuando se apaga la luz nos quedamos a oscuras. Un ilustre pensador ha podido escribir esta

[1] Cf. I 8,1.
[2] Cf. I 8,1 ad 4.

frase tan bella como exacta: «Si Dios pudiera dormirse, despertaría sin cosas» [3].

2.ª *Dios está más intimamente presente en nosotros que nosotros mismos,* puesto que El está presente como *Causa* de nuestro ser produciéndolo en nosotros, y nosotros estamos como *efecto* recibiendo el ser que Dios nos da. Es más íntima y profunda la acción—y, por consiguiente, la presencia—de la causa produciendo el ser que la del efecto recibiéndolo.

2.ª Dios está presente en todos los lugares.

80. La razón sencillísima es porque, como acabamos de ver, Dios está dando el ser a todas las cosas localizadas que, en conjunto, llenan todo lugar. Es, pues, imposible que exista algún lugar que no esté enteramente lleno y repleto de Dios. Escuchemos al Doctor Angélico [4]:

«Dado que el lugar es una *cosa,* el que un ser esté en un lugar puede entenderse de dos maneras: o como están las demás cosas, esto es, al modo como una cosa está en otra, de cualquier manera que sea, por ejemplo, como los accidentes de lugar están en un lugar; o bien que esté según el modo propio del lugar, como lo están los seres localizados.

Pues de una y otra manera está Dios, en cierto sentido, en todo lugar, que es estar en todas partes. Primero, porque lo mismo que está en todas las cosas dándoles el ser y el poder operativo y la operación, así también está en todo lugar dándoles el ser y el poder locativo. Además, lo localizado ocupa un lugar porque lo llena, y Dios llena todos los lugares. Sin embargo, no los llena como los cuerpos, pues se dice que un cuerpo llena algún lugar en cuanto impide que haya otro cuerpo con él en el mismo sitio, y el estar Dios en un lugar no impide que haya allí otras cosas, sino que precisamente llena todos los lugares *porque está dando el ser a todas las cosas localizadas, que en conjunto llenan todo lugar*».

De esta doctrina se desprenden las siguientes principales consecuencias [5]:

1.ª Dios no está en ningún lugar *circunscriptivamente,* como están los cuerpos, o sea por extensión de sus diferentes partes a las dimensiones del lugar y por exclusión de cualquier otro cuerpo en el mismo lugar, sino que está todo en todo el lugar y todo en cada una de las partes, y en perfecta compatibilidad con cualquier otro ser, en el que está también íntimamente presente dándole el ser que tiene, como ya hemos visto.

2.ª Tampoco está Dios en un lugar *definitivamente,* como están los espíritus creados; porque el espíritu creado supone la previa existencia del lugar que ocupa cuando obra en él, mientras que Dios crea y produce el lugar al ocuparlo con su operación. Además el espíritu creado permanece en un lugar extrínsecamente, mientras que Dios penetra en lo más profundo, o sea en la esencia misma

[3] GAR MAR, *Sugerencias* p.2.ª c.23 6.ª ed. (Madrid 1952) p.535.
[4] Cf. I 8,2.
[5] Cf. I 8,2 ad 2; 52,2; 112,1; ZUBIZARRETA, o.c., vol.2 n.121 corol.3.

de las cosas creadas. Finalmente, el espíritu creado está de tal modo en un lugar, que no puede estar, a la vez, en otro; mientras que Dios está simultáneamente en todas partes.

3.ª Se dice que Dios está simultáneamente en todas partes *(ubique)*, en cuanto que con su infinito poder y virtud lo abarca todo, y está todo en un lugar y todo en todos los lugares. Esta manera de presencia (ubicuidad) es propia y exclusiva de Dios [6].

Aplicación a la vida espiritual

El universo mundo es el santuario de Dios, donde no solamente está el Señor, sino que escucha y recibe las oraciones de los fieles, y ve y condena los vicios de los descarriados. En cualquier parte del mundo podemos recurrir a Dios y refugiarnos en El. En todas partes se compadece de nuestras miserias y se alegra con la santidad de sus hijos. No deje el cristiano de acudir con confianza a este amantísimo Dios, que está en todas partes, para recibir de El dones preciosos y sobreabundantes [7].

3.ª Dios está presente en todas partes por esencia, presencia y potencia.

81. He aquí el breve y contundente razonamiento de Santo Tomás [8]:

«Dios está en todas partes por *potencia* en cuanto que todos están sometidos a su poder. Está por *presencia* en cuanto que todo está patente y como desnudo a sus ojos. Y está por *esencia* en cuanto está en todos como causa de su ser, como ya hemos dicho».

Estos tres modos de estar Dios en las criaturas, aunque en Dios sean una sola y simplicísima acción, se distinguen, sin embargo, *virtualmente*, en cuanto que equivalen a tres modos realmente distintos y producen diversos efectos.

Consecuencias para la vida espiritual

1.ª DE LA PRESENCIA POR ESENCIA. Cuando cometemos un pecado, estamos ofendiendo a Dios *en el momento mismo en que nos está dando el ser*. No cabe imaginar una ingratitud mayor.

2.ª DE LA PRESENCIA POR PRESENCIA. De día o de noche, con la luz encendida o apagada, estamos siempre ante la mirada de Dios. Cuando pecamos lo hacemos ante Dios, *cara a cara* de Dios.

3.ª DE LA PRESENCIA POR POTENCIA. Estamos colgados de Dios como de un hilo... Para aniquilarnos le bastaría a Dios con retirarse de nosotros.

[6] Cf. I 8,4.
[7] ZUBIZARRETA, l.c., corol.4.
[8] I 8,3.

Conclusión 3.ª Además de esta presencia común y natural de Dios en todas las cosas por esencia, presencia y potencia, se dan otras presencias divinas especiales en el orden sobrenatural o de la gracia. (Completamente cierta y común.)

82. He aquí esas otras presencias especiales de Dios:

a) PRESENCIA DE INHABITACIÓN EN EL ALMA DEL JUSTO. Es una presencia especial de Dios realizada por la *gracia*, en virtud de la cual Dios uno y trino está íntimamente presente al alma del justo como *Padre*, dándole una participación de su propia naturaleza divina—que eso es la gracia santificante—, y como *Amigo* en virtud de la caridad, que establece una verdadera amistad entre Dios y nosotros [9]. En los seres desprovistos o privados de la gracia (v.gr., en una piedra o en el demonio) Dios está presente únicamente como Creador (dándoles el *ser* en la forma explicada), pero no como *Padre* ni como *Amigo*.

Hablaremos largamente de esta presencia de inhabitación en otro lugar de esta obra (cf. n.309ss).

b) PRESENCIA PERSONAL O HIPOSTÁTICA. Es propia y exclusiva de Jesucristo. En virtud de ella, la humanidad adorable de Cristo subsiste en la persona misma del Verbo divino. Por eso Cristo es *personalmente* el mismo Dios, la segunda persona de la Santísima Trinidad hecha hombre [10].

c) PRESENCIA SACRAMENTAL O EUCARÍSTICA. Es la propia de Jesucristo en el sacramento de la eucaristía. En virtud de la consagración eucarística, Jesucristo está realmente presente bajo las especies de pan y vino, aunque con una presencia especialísima—al modo de las sustancias—que prescinde de la extensión y del espacio [11].

d) PRESENCIA DE VISIÓN O MANIFESTACIÓN. Es la propia del cielo. Dios está presente en todas partes, pero no en todas se deja ver, sino sólo en el cielo ante la mirada atónita de los bienaventurados (visión beatífica). Sólo allí se *manifiesta* Dios cara a cara. Volveremos sobre esto en otro lugar de esta obra (cf. n.100ss).

ARTÍCULO 7

INMUTABILIDAD DE DIOS

Después de haber expuesto la inmensidad y ubicuidad de Dios requiere el buen método que tratemos ahora de la divina inmutabilidad [1].

83. 1. **Nociones previas.** La *inmutabilidad* es un concepto radicalmente opuesto a todo cambio o mutación. Aplicada a Dios,

[9] Cf. I 43,1-8; I-II 90; II-II 23,1.

[10] Hemos estudiado ampliamente esta presencia personal o hipostática en otra de nuestras obras (cf. *Jesucristo y la vida cristiana* [BAC, Madrid 1961] n.37ss).

[11] El lector que quiera mayor información sobre esta presencia puede consultar nuestra *Teología moral para seglares* vol.2 ed.2.ª (BAC, Madrid 1961) n.89.

[1] Cf. I 9 pról.

consiste en aquel atributo divino en virtud del cual Dios permanece siempre el mismo, sin experimentar jamás la menor inmutación o cambio de cualquier naturaleza que sea.

84. 2. **Clases de inmutabilidad.** La inmutabilidad puede referirse a cualquiera de los tres órdenes de mutaciones que pueden considerarse en los seres, a saber, *metafísica, física* y *moral.*

a) MUTACIÓN METAFÍSICA es aquella cuyo término formal es *el ser en cuanto ser*, ya sea produciéndolo de la nada (creación), o cambiándolo en otro ser (transubstanciación), o destruyéndolo en cuanto tal (aniquilación). Propiamente hablando, en la creación y aniquilación no hay movimiento o mutación, porque en la primera falta el punto de partida (la nada no existe), y en la segunda el término de llegada (por la misma razón).

b) MUTACIÓN FÍSICA es aquella que afecta a un sujeto real que permanece bajo la mutación o cambio. Se subdivide en *substancial*, si el cambio o mutación afecta a la substancia misma de una cosa (v.gr., la materia prima cambiando de forma substancial), y *accidental* si el cambio afecta únicamente a alguno de sus accidentes (v.gr., al color, tamaño, lugar donde se encuentre, etc.).

c) MUTACIÓN MORAL es la que afecta a las operaciones de la voluntad (v.gr., cambiándose de buena en mala, o el amor en odio).

85. 3. **Errores.** Son muchos los errores y herejías en torno a la inmutabilidad de Dios. He aquí los principales:

a) Los *estoicos, gnósticos, maniqueos* y *arrianos* niegan por diversos motivos que Dios sea inmutable.
b) Los *antropomorfitas* le hacen semejante a los hombres, sujetos a la mutabilidad de sus pasiones.
c) Los *panteístas*, no sólo los materiales y formales, sino también los emanatistas e idealistas, para los cuales Dios está sujeto a una evolución constante e indefinida.
d) Renán, citando a Hegel, afirma que Dios es *purum fieri*: un constante *hacerse.*
e) Los *socinianos* y *arminianos* enseñaron que Dios es inmutable en cuanto a su *substancia*, pero es mudable en cuanto a su *ciencia* y a los decretos de su *voluntad.*

4. **Doctrina católica.** Contra todos estos errores y herejías vamos a exponer la doctrina católica en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª Dios es absolutamente inmutable, o sea, no sufre ni puede sufrir mutación alguna de cualquier naturaleza que sea. (De fe.)

86. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Lo afirma repetidas veces en el Antiguo y Nuevo Testamento:

«El consejo de Yavé permanece por toda la eternidad; los designios de su corazón, por todas las generaciones» (Ps 32,11).
«Desde el principio fundaste tú la tierra, y obra de tus manos es el cielo. Pero éstos perecerán y tú permanecerás, mientras todo envejece como un

vestido. Los mudarás como se muda un vestido. Pero tú siempre eres el mismo, y tus días no tienen fin» (Ps 101,26-28).

«Porque yo, Yavé, no me he mudado...» (Mal 3,6).

«Todo buen don y toda dádiva perfecta viene de arriba, desciende del Padre de las luces, en el cual no se da mudanza ni sombra de alteración» (Iac 1,17).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. La Iglesia ha proclamado solemne y repetidas veces la doctrina de la inmutabilidad de Dios.

El concilio de Nicea condenó a los arrianos, que afirmaban que el Hijo de Dios es cambiable o mudable (cf. D 54).

Los concilios IV de Letrán (D 428), II de Lyón (D 463), Florentino (D 703) y Vaticano I (D 1782), señalan entre los atributos de Dios, como dogma de fe, la divina inmutabilidad.

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. La inmutabilidad absoluta de Dios es una consecuencia necesaria y obligada de su condición de *acto puro*, de su *simplicidad* y de su *infinita perfección*. Escuchemos a Santo Tomás exponiendo el triple argumento [2]:

«Por lo dicho hasta aquí se comprende que Dios es absolutamente inmutable.

a) Hemos visto, en primer lugar, que existe un primer ser a quien llamamos Dios, y que este ser primero ha de ser necesariamente *acto puro* sin mezcla de potencialidad alguna, ya que la potencia es naturalmente posterior al acto (puesto que nada puede pasar de la potencia al acto sino mediante un ser en acto). Pero como todo lo sujeto a cualquier clase de cambio está de algún modo en potencia (al menos para ese cambio), síguese que en manera alguna es posible que Dios esté sujeto a mutación.

b) En todo lo que se mueve o cambia hay algo que permanece y algo que pasa; v.gr., en lo que de blanco pasa a ser negro permanece la substancia; y, por consiguiente, en todo cuanto se mueve hay alguna composición. Pero hemos visto que en Dios no hay composición alguna, sino que es absolutamente *simple*, por lo cual es evidente que no está sujeto a mutación alguna.

c) En tercer lugar, lo que se mueve consigue algo mediante el movimiento y llega a tener lo que antes no tenía. Pero como Dios es *infinito*, y en cuanto tal encierra en sí la plenitud de toda perfección, no puede adquirir cosa alguna ni extenderse a cosas a que antes no alcanzaba, por lo cual no es posible atribuirle movimiento alguno».

A este clarísimo razonamiento del Angélico puede añadirse el famoso argumento de Salustio, filósofo neoplatónico del siglo IV, que suena así: Todo lo que se muda se cambia en algo mejor o en peor; pero Dios no puede cambiarse en mejor, porque es infinitamente perfecto, ni en peor, porque entonces sería malo y no bueno: luego es imposible en Dios cualquier cambio o mutación.

Conclusión 2.ª La inmutabilidad absoluta es propia y exclusiva de Dios, de suerte que todas las criaturas son de suyo mudables, extrínseca o intrínsecamente. (Completamente cierta.)

87. Todas las criaturas, en efecto, están o pueden estar sujetas a mutación de dos maneras:

[2] Cf. I 9,1. Los paréntesis explicativos son nuestros.

a) POR UN AGENTE EXTRÍNSECO a ellas, a saber, por Dios, que las puede cambiar o incluso *aniquilar* con la misma facilidad con que las creó. Para aniquilarlas bastaría simplemente con que Dios suspendiera por un instante su acción *conservadora*, que equivale a una creación continua.

b) POR SU PROPIA CAPACIDAD PARA CAMBIAR O MUDARSE en un sentido o en otro, y esto afecta también necesariamente a todas las criaturas, ya que, siendo por su propia naturaleza mezcla de potencia y acto, todo cuanto tienen de potencia puede cambiar o pasar al acto; y como es imposible que desaparezcan de una criatura cualquiera todos los aspectos potenciales (porque entonces pasaría a ser *acto puro*, como Dios, lo que es absurdo), hay que concluir que todas las criaturas son de suyo *mudables*, ya sea *sustancialmente*, como las cosas corporales (que pueden cambiar de forma sustancial, pasando a ser otra cosa distinta), ya al menos *accidentalmente*, como las sustancias espirituales (el ángel y el alma humana), que pueden cambiar de pensar, realizar esto o aquello, etc.

Sólo Dios, por consiguiente, es intrínseca y absolutamente inmutable [3].

88. 5. Solución de las dificultades. Aunque la doctrina de la absoluta inmutabilidad de Dios es del todo clara y evidente, plantea, sin embargo, algunas dificultades prácticas, cuya solución nos ayudará a comprender mejor el verdadero alcance de este atributo divino.

He aquí las principales dificultades y su correspondiente solución [4]:

DIFICULTAD: *Dios odia al pecador que antes amó.* Sabemos, en efecto, que Dios ama al hombre virtuoso y odia al pecador. A Judas lo amaba cuando, con buena voluntad, seguía al Maestro; pero tuvo que odiarlo cuando le traicionó. Luego parece que Dios cambia o se muda.

RESPUESTA. Esta dificultad se desvanece si consideramos que Dios ama siempre la virtud y odia siempre el pecado *dondequiera que estén*. Por eso amó a Judas cuando se guarecía bajo la virtud, y le odió cuando el mismo Judas se metió en el ámbito, odiado por Dios, del pecado. Todo el cambio lo realizó el mismo Judas, pasándose de la virtud al pecado. Dios permanece inmutable, amando el bien y odiando el mal dondequiera que estén.

DIFICULTAD: *Dios se convirtió en Creador.* Dios creó al mundo en el tiempo. Luego de no Creador pasó a Creador. Luego hubo en El un cambio o mutación.

RESPUESTA. Dios pensó crear el mundo *desde toda la eternidad*, y el mundo empezó a existir cuando Dios había decretado que existiera. El *decreto de crear*, que es lo intrínseco a Dios, es tan eterno como Dios. La *eje-*

[3] Cf. I 9,2.
[4] Cf. RICARDO VIEJO-FELÍU, S. I., *El Creador y su Creación* (Ponce 1952) p.55-57.

cución de ese decreto, que es lo extrínseco a Dios, fue temporal, es decir, tuvo lugar en el tiempo.

Un ejemplo aclarará estas ideas. Un hipnotizador manda al hipnotizado que a los ocho días realice tal acción. Este así lo hace, aunque el hipnotizador ni se acuerde ya, ni piense más en la orden que dio, y aunque se haya muerto. Así Dios Creador: el mundo aparecerá en el tiempo en virtud del decreto eterno de Dios. Este decreto de crear y su ejecución en el tiempo, ninguna acción ni operación nueva suponen en Dios. La aparición del mundo exige, naturalmente, una transformación total en la criatura, que pasa del no ser al ser; pero no pone en Dios cambio ninguno, sino únicamente le añade una mera denominación: la de Creador.

DIFICULTAD: *El milagro y la oración.* El milagro altera las leyes de la naturaleza que el mismo Dios señaló; luego Dios cambia de parecer al realizar esa excepción de sus propias leyes. Dígase lo mismo de la oración, con la cual tratamos de conseguir alguna gracia que quizá no conseguiríamos sin ella; luego la oración hace cambiar los designios de Dios sobre nosotros.

RESPUESTA. Desde toda la eternidad, Dios decretó las excepciones de las leyes naturales que se habrían de realizar en el tiempo (milagros) y las gracias que concedería a nuestra oración humilde y perseverante. Lo intrínseco a Dios (el decreto) es eterno e inmutable; su ejecución en el tiempo es lo único que experimenta la mutación.

DIFICULTAD: *La encarnación del Verbo.* Es de fe que el Verbo divino se hizo hombre. Luego empezó a ser lo que antes no era. Luego el Verbo divino experimentó un cambio o mutación.

RESPUESTA. La encarnación no produjo ningún cambio o mutación en la naturaleza divina ni en la Persona del Verbo, sino únicamente en la *humanidad* de Cristo que fue asumida o levantada por el Verbo a la unión personal con El.

DIFICULTAD: *El lenguaje de la Sagrada Escritura.* Acercarse y alejarse presuponen movimiento, y la Escritura atribuye estas cosas a Dios, pues dice el apóstol Santiago: «Acercaos a Dios y El se acercará a vosotros» (Iac 4,8).

RESPUESTA. La Escritura aplica a Dios esas expresiones en sentido metafórico. A la manera como decimos que el sol entra o sale de una casa cuando sus rayos penetran o no en ella, así se dice también que Dios se acerca o se aleja de nosotros cuando recibimos o nos sustraemos al influjo de su bondad [5].

ARTÍCULO 8

ETERNIDAD DE DIOS

La eternidad de Dios es una consecuencia de su absoluta inmutabilidad [1]. El orden lógico exige, pues, que hablemos de la

[5] Cf. I 9,1 ad 3.
[1] Cf. I 9 pról.

eternidad de Dios inmediatamente después de haber estudiado su inmutabilidad.

89. I. Nociones previas. Es preciso, ante todo, distinguir el concepto de *eternidad* de otros conceptos que se refieren a la *duración*. Y así:

a) LA DURACIÓN es un concepto análogo aplicable a la eternidad, al evo y al tiempo, aunque en forma muy distinta, como veremos en seguida. La duración implica únicamente *permanencia en el ser*, con sucesión de tiempo o sin ella. Toda duración supone un ser *existiendo actualmente*. Mientras continúe en el ser, puede decirse de él que *dura*.

b) LA ETERNIDAD es una duración sin principio, sucesión ni fin. Es clásica la definición de Boecio admitida por todos los teólogos: *es la posesión total, simultánea y perfecta de una vida interminable*. Es, como veremos, propia y exclusiva de Dios [2], con cuya divina esencia se identifica realmente [3], de suerte que debe decirse que *Dios es su propia eternidad* más bien que Dios es eterno.

c) EL EVO es la duración y medida de aquellas cosas que son incorruptibles en cuanto *a su substancia*, pero son mudables o variables en cuanto a sus *operaciones* (pensamientos, efectos, etc.). Se miden por el evo las substancias espirituales creadas (ángeles y almas racionales), y las operaciones *connaturales* del entendimiento de los ángeles por las que se conocen necesariamente. El evo tiene principio, pero no fin, y es más excelente o perfecto que nuestro tiempo, pero no abarca bajo su ámbito a todos los tiempos, como los abarca la eternidad, en la que no hay principio, sucesión ni fin.

d) EL TIEMPO CONTINUO es la duración y medida de aquellas cosas que cambian o se mudan en su propio ser (que puede corromperse) y en sus operaciones (movimiento local, alteración, aumento, etc.). El tiempo se opone radicalmente a la eternidad, puesto que, en perfecto antagonismo con ella, tiene principio, sucesión y fin. Se miden por el tiempo todas las *sustancias corruptibles* y las operaciones *transeúntes* de los ángeles acerca de las cosas corruptibles.

e) EL TIEMPO DISCRETO, o discontinuo, es la sucesión de las diversas operaciones de los ángeles, cada una de las cuales puede constar de muchos instantes sucesivos sin continuación, con los cuales los ángeles, *por especies intelectuales infundidas en su entendimiento por Dios* [4], conocen, iluminan, etcétera a las sustancias inmateriales no sujetas a nuestro tiempo (o sea, a los otros ángeles inferiores y a las almas humanas separadas). Cada una de las operaciones de los ángeles constituye un *momento angélico*, aunque se haya prolongado por mucho tiempo según nuestro modo de concebir la duración.

f) LA ETERNIDAD PARTICIPADA es cierta especial duración de orden sobrenatural, por la que se mide la *visión beatífica* de los ángeles y bienaventurados del cielo. Es la duración que más se acerca a la eternidad de Dios, de la cual participa en la medida en que una criatura puede participarla.

Según estos conceptos, la diferencia esencial entre las diferentes

[2] Cf. I 10,3.
[3] Cf. I 10,2 ad 3.
[4] Subrayamos estas palabras porque el conocimiento *connatural*, por el que conoce el ángel su propia sustancia, se mide por el *evo*, como ya hemos dicho.

duraciones de la eternidad, del evo y del tiempo está en que la *eternidad* es una duración totalmente uniforme y simultánea; el *evo* es una duración en sí misma uniforme y simultánea, pero acompañada de otra duración multiforme y sucesiva en el orden *accidental* del mismo ser (o sea, en sus operaciones); y el *tiempo* es una duración en sí misma esencialmente multiforme y sucesiva.

El hecho de que el evo o el tiempo tengan o dejen de tener principio o término en la duración es una diferencia accidental, cuyo defecto o negación no influye en la distinción esencial de estas tres duraciones. Aun suponiendo que el evo y el tiempo fueran duraciones infinitas, sin principio ni fin, se distinguirían *esencialmente* de la eternidad (porque les faltaría la posesión *total, simultánea* y *perfecta* de la vida interminable) y se distinguirían entre sí, porque el tiempo—a diferencia del evo—mediría las cosas *corruptibles*, no sólo en cuanto a sus operaciones, sino incluso en cuanto a su mismo ser substancial [5].

90. 2. **Errores.** Como la eternidad de Dios se funda en su absoluta inmutabilidad, todos los que niegan o pervierten esta última niegan o pervierten también la eternidad de Dios. Hemos recogido estos errores y herejías en el artículo anterior, adonde remitimos al lector.

3. **Doctrina católica.** Vamos a exponerla en dos conclusiones.

Conclusión 1.ª Dios es eterno o, más bien, es su propia eternidad. (De fe.)

91. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Lo afirma expresamente en innumerables textos:

«Antes que los montes fuesen, y fuesen paridos la tierra y el orbe, eres tú desde la eternidad hasta la eternidad» (Ps 89,2).

«Los mudarás como se muda un vestido. Pero tú siempre eres el mismo, y tus días no tienen fin» (Ps 101,27-28).

«El ordenó la grandeza de su sabiduría, es uno y el mismo desde la eternidad: nada tuvo que añadir ni quitar, y no necesitó consejo de nadie» (Eccl 42,21-22).

«Yo soy el alfa y la omega, dice el Señor Dios, el que es, el que era, el que viene, el Todopoderoso» (Apoc 1,8).

«Al Rey de los siglos, inmortal, invisible, único Dios, el honor y la gloria por los siglos de los siglos. Amén» (1 Tim 1,17).

b) El magisterio de la Iglesia. Consta expresamente en el Símbolo Atanasiano de la fe y en otras declaraciones dogmáticas:

Símbolo atanasiano: «Eterno el Padre, eterno el Hijo, eterno el Espíritu Santo. Y, sin embargo, no son tres eternos, sino un solo eterno» (D 39).

[5] Cf. I 10,4-5. El lector que desee ampliar considerablemente estas nociones relativas al tiempo, al evo y a la eternidad puede consultar nuestra *Teología de la salvación* 2.ª ed. (BAC, Madrid 1959) p.2.ª c.3 n.147-154.

CONCILIO DE REIMS: «Creemos y confesamos que el solo Dios Padre y el Hijo y el Espíritu es eterno, y que no hay en Dios cosa alguna, llámense relaciones, o propiedades, o singularidades, o unidades, u otras cosas semejantes, que, siendo eternas, no sean Dios» (D 391).

CONCILIO IV DE LETRÁN: «Firmemente creemos y simplemente confesamos que uno solo es el verdadero Dios, *eterno*, inmenso...», etc. (D 428) Lo mismo declaran el concilio II de Lyón (D 703) y el Vaticano I (D 1782).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. He aquí el sencillo y profundo razonamiento del Doctor Angélico [6]:

«Según hemos visto, el concepto de eternidad se deriva del de inmutabilidad, como el concepto de tiempo se deriva del de movimiento. Y como Dios es absolutamente inmutable, le compete absolutamente el ser eterno. Y no solamente es eterno, sino que es su misma eternidad; y, en cambio, ninguna otra cosa es su propia duración, porque ninguna es su propio ser. Pero Dios es su ser uniforme; por lo cual, lo mismo que es su esencia, es también su eternidad».

En la respuesta a una dificultad, Santo Tomás repite que la eternidad coincide con el mismo Dios:

DIFICULTAD. La eternidad es una determinada medida. Mas como a Dios no le compete ser medido, síguese que tampoco le compete ser eterno.

RESPUESTA. La eternidad no es otra cosa que el mismo Dios. Por consiguiente, no se dice de El que sea eterno como si de algún modo fuese medido, pues el concepto de medida solamente interviene aquí según nuestro modo de conocer.

Conclusión 2.ª La eternidad propiamente dicha es propia y exclusiva de Dios. (Completamente cierta.)

92. Escuchemos la sencilla explicación de Santo Tomás [7]:

«Unicamente en Dios hay eternidad en sentido propio y riguroso, porque, conforme hemos visto, la eternidad sigue a la inmutabilidad, y sólo Dios es absolutamente inmutable, según hemos demostrado. Sin embargo, en la medida en que los seres obtienen de Dios la inmutabilidad, así participan de su eternidad.

Hay seres—en efecto—que obtienen de Dios cierta inmutabilidad en cuanto que nunca dejan de existir, y en este sentido dice de la tierra la Sagrada Escritura que «permanece eternamente» (Eccle 1,4). Otros hay que, por su mucha duración, son calificados en la Escritura de eternos, aunque sean corruptibles; y así, en un salmo se habla de «montes eternos» (Ps 75,5), y en el Deuteronomio, de «los collados eternos» (Deut 33,15). Hay otros, finalmente, que participan en mayor grado del concepto de eternidad, pues son inmutables en cuanto al ser y, además, en cuanto a la operación, como sucede a los ángeles y bienaventurados, que gozan del Verbo. Y por esto se dice de los que ven a Dios que tienen la vida eterna».

Nada es preciso añadir a una exposición tan clara y transparente.

[6] Cf. I 10,2.
[7] Cf. I 10,3.

ARTÍCULO 9

UNICIDAD DE DIOS

El último atributo divino que vamos a examinar en esta sección es el de la *unicidad* de Dios.

93. 1. **Nociones previas.** Nótese, ante todo, que no es lo mismo *unidad* que *unicidad*, aunque sean conceptos íntimamente relacionados entre sí. Un ser puede ser *uno* sin ser *único*, como Juan es un hombre, pero no es el único hombre. *Unico* significa un ser no sólo individual o singular, sino que, dentro de su naturaleza o especie, existe *solamente él*. Si en el mundo entero no existiera más que un solo hombre, ése sería no solamente *un* hombre, sino el *único* hombre.

Que Dios sea *uno* en sí mismo, o sea en su propia esencia, no ofrece dificultad alguna, ya que es infinitamente *simple*, como hemos demostrado más arriba (cf. n.51), y la simplicidad absoluta es incompatible con cualquier multiplicidad o división. Lo que puede ofrecer alguna dificultad y vamos a examinar a continuación es si Dios es *único*, o sea, si no existe más que *un solo y verdadero Dios*.

94. 2. **Errores.** Dos son los principales errores acerca de la unicidad de Dios: el *politeísmo* y el *dualismo*.

1.º EL POLITEÍSMO es el error de los que admiten varios o muchos dioses. Sus formas principales son las siguientes:

a) *Demonolatría*, o culto de los genios, buenos o malos. Fue profesado en la antigüedad por griegos y romanos, y subsiste todavía hoy entre algunos orientales y en Oceanía.

b) *Sabeísmo*, o culto de los astros, muy célebre entre los persas. Tuvo en Grecia algunos adeptos.

c) *Antropolatría*, o culto de los hombres. Recuérdese el culto de Júpiter y Saturno en Grecia, de los emperadores en Roma y de los antepasados en China.

d) *Zoolatría*, o culto de los animales. Floreció principalmente en Caldea, en Egipto y en la India.

e) *Fetichismo*, o culto de la naturaleza inanimada, v.gr., de los ríos, de la tierra, del fuego, de los árboles, de los ídolos, etc. Lo practicaron antiguamente los egipcios, y aún hoy algunas tribus indias y africanas.

2.º EL DUALISMO es el sistema de los que admiten un doble principio supremo: uno del *bien*, del que proceden todos los bienes, y otro del *mal*, del que proceden todos los males. Muchos politeístas admiten estos dos como principales dioses entre todos los demás.

Los principales dualismos son: el *persa*, con Ormudz y Ahrimán; el *egipcio*, con Osiris y Tyfón; el *indio*, con Wischnú y Schiwa; el *germano*, con Baldur y Höder; el *gnóstico*, con el abismo y el silencio, o sea, el principio de la luz y el de las tinieblas, de los cuales procedieron los treinta eones.

En el orden teológico ésta es también la herejía de los *maniqueos* y *priscilianistas*, contra los que luchó denodadamente San Agustín.

95. 3. **Doctrina católica.** Vamos a exponerla en forma de conclusión.

Conclusión: Dios es único, o sea, no existe más que un solo y verdadero Dios. (De fe.)

He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Es una de las verdades más clara y reiteradamente repetidas en la Sagrada Escritura, sobre todo en el Antiguo Testamento, para apartar al pueblo israelita de la idolatría y del culto de los falsos dioses. Recogemos algunos textos escogidos entre mil:

a) Antiguo Testamento

«... Para que conocieras que Yavé es, en verdad, Dios, y que no hay otro Dios más que El» (Deut 4,35).

«Oye, Israel: Yavé, nuestro Dios, es el solo Yavé» (Deut 6,4).

«Ved, pues, que soy yo, yo solo, y que no hay Dios alguno más que yo. Yo doy la vida, yo doy la muerte; yo hiero, yo sano, sin que haya nadie que pueda librar a nadie de mi mano» (Deut 32,39).

«Así habla Yavé, el rey de Israel, su redentor, Yavé Sabaot: Yo soy el primero y el último, y no hay otro Dios fuera de mí.

¿Quién como yo? Que venga y hable, que anuncie y se compare conmigo. ¿Quién desde el principio anunció lo por venir? Que nos prediga lo que ha de suceder.

No os aterroricéis, no temáis nada. ¿No lo anuncié yo antes ya y lo predije? Vosotros sois testigos. No hay Dios alguno fuera de mí. No hay Roca, no la conozco» (Is 44,6-8).

«Soy yo, Yavé; ni es ningún otro. Fuera de mí no hay Dios» (Is 45,5).

b) Nuevo Testamento

«Y Jesús contestó: El primero es: Escucha, Israel, al Señor, vuestro Dios, *el único Señor*, y amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas» (Mc 12,29-30).

«Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, *único Dios verdadero*, y a tu enviado, Jesucristo» (Io 17,3).

«Acerca de comer las carnes sacrificadas a los ídolos, sabemos que el ídolo no es nada en el mundo y que no hay más Dios que uno solo» (1 Cor 8,4).

«Sólo un Señor, una fe, un bautismo. Un Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos» (Eph 4,5-6).

b) El magisterio de la Iglesia. La unidad de Dios consta expresamente en la confesión de fe de todos los concilios ecuménicos de la Iglesia: en el I de Nicea (D 54), I y II de Constantinopla (D 86 y 213), en el IV de Letrán (D 428), en el I de Lyón (D 461), en el Florentino (D 703), en el de Trento (D 994) y en el Vaticano I (D 1782). Recogemos a continuación la definición dogmática de este último:

«Si alguno negare al *único verdadero Dios*, Señor y creador de las cosas visibles e invisibles, sea anatema» (D 1801).

c) La razón teológica. La unicidad de Dios es una verdad

perfectamente demostrable por la simple razón natural [1]. De hecho la proclamaron sin vacilar muchos filósofos paganos que carecían de las luces de la fe, tales como Sócrates, Platón, Aristóteles, etc.

Santo Tomás la demuestra con un triple argumento de razón: por la *simplicidad* de Dios, por su *infinita perfección* y por la *unidad del mundo*. He aquí sus propias palabras [2]:

«Que Dios es uno, se puede demostrar de tres maneras:

a) En primer lugar, por su *simplicidad*. Aquello por lo cual una cosa singular es precisamente 'esta cosa', no puede comunicarse a otros. Por ejemplo, lo que hace que Sócrates sea *hombre* pueden tenerlo muchos; pero lo que hace que sea precisamente *este* hombre (o sea *Sócrates* y no otro), solamente puede tenerlo él. Por consiguiente, si lo que hace que Sócrates sea *hombre* fuese también lo que hace que sea *Sócrates*, por lo mismo que no puede haber muchos Sócrates, tampoco podría haber muchos hombres. Pues éste es el caso de Dios; porque, como hemos demostrado más arriba, Dios *es* su propia naturaleza o esencia. Por lo cual, aquello mismo que hace que sea Dios, hace también que sea *este* Dios. Es imposible, por tanto, que haya muchos dioses.

b) En segundo lugar, por su *infinita perfección*. Hemos visto que Dios encierra en sí todas las perfecciones del ser. Pero en el caso de haber muchos dioses, tendrían que ser *distintos*, y, por tanto, algo habría de tener uno que no tuviera el otro. Ahora bien: si este algo fuera una privación, el afectado por ella no sería absolutamente perfecto. Si, por el contrario, fuese una perfección, le faltaría a uno de los dos. Por consiguiente, es imposible que haya muchos dioses. Esta verdad es la que forzó a los filósofos antiguos que admitían la existencia de un principio infinito a deducir que no había más que uno sólo.

c) En tercer lugar, por la *unidad del mundo*. Vemos que todas las cosas están ordenadas entre sí, ya que unas sirven a otras. Pero como cosas tan diversas no se coordinarían en un solo plan si algo que sea *uno* no las ordenase..., síguese que aquel primer principio que somete todas las cosas al mismo orden ha de ser necesariamente *uno* y *único*, y esto es Dios».

Estos argumentos son del todo claros y convincentes, aunque no son los únicos posibles. Santo Tomás expone varios más en su *Suma contra los gentiles* (I 42). Escuchemos a un teólogo contemporáneo resumiendo el argumento fundamental sobre la unidad de Dios [3]:

«Si Dios existe, es causa primera del mundo, es simple y rigurosamente idéntico, es *acto puro de ser*. Por tanto, Dios no puede ser muchos si se habla de muchos dioses. Dios es uno. ¿Es solo? Lo es si quiere decirse que no hay otro Dios distinto de El, que no está con otro Dios. En este sentido su soledad es absoluta. Su trascendencia es perfecta. Las criaturas no bastan para formar con El una sociedad; está solo en medio del mundo, como está solo un genio en un jardín poblado de plantas y animales. *Cuando un hombre está más alto, tanto más solo permanece*, ha dicho Hello. Dios está colocado tan alto, que su soledad es infinita. En su fe renueva el cristiano su adoración: 'Creo en un solo Dios, Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra'».

[1] Lo declaró expresamente el concilio Vaticano I en la siguiente definición dogmática: «Si alguno dijere que por la luz natural de la humana razón no se puede conocer *con certeza*, por medio de las cosas creadas, al Dios *uno y verdadero*, Creador y Señor nuestro, sea anatema» (D 1806).

[2] Cf. I 11,3.

[3] Cf. H. PAISSAC, O. P., en *Iniciación teológica* vol.I (Barcelona 1957) p.379.

Esta «soledad infinita» de Dios es, sin embargo, relativa. Como nos acaba de decir el autor citado, lo es únicamente con relación a otros *dioses*, que no existen ni pueden existir. Pero la divina revelación nos habla de *tres Personas divinas* subsistiendo en una sola y mismísima esencia o naturaleza. Dios no es, pues, el *Gran Solitario* cuya existencia *como uno* alcanza a descubrir la simple razón humana. Es también el *Dios Trinitario*, cuya inefable vida íntima nos ha descubierto la divina revelación. Pero de esto hablaremos largamente en la segunda parte de nuestra obra.

CAPÍTULO 3

LA VISION DE DIOS

Estudiada ya la esencia o naturaleza de Dios en sí misma (c.1) y los principales atributos divinos (c.2) que nos han hecho ver de alguna manera cómo es Dios en sí mismo, hay que explicar ahora de qué modo existe Dios en nuestro entendimiento, o sea cómo puede ser conocido por las criaturas [1]. Se trata, sencillamente, de la posibilidad y del hecho de la *visión beatífica* por parte del entendimiento creado. Es una cuestión alta y estrictamente *teológica*, en la que apenas se puede dar un paso sin apoyarse directa e inmediatamente en la divina revelación.

96. 1. **Nociones previas.** Al precisar el concepto o noción que se tiene de alguna cosa, cabe explicar la mera significación verbal de la palabra o su contenido real. Veamos ambos aspectos en la cuestión que nos ocupa.

a) NOMINALMENTE, la palabra *visión* se refiere al acto propio del sentido de la vista. Decimos que *vemos* únicamente lo que estamos percibiendo con los ojos corporales. Pero, por analogía, la palabra *visión* se extiende a significar toda clase de conocimiento, sensitivo o intelectual [2]. La idea de visión, en cualquier clase de conocimiento, supone la influencia directa e inmediata del objeto percibido sobre la facultad que lo percibe; por eso la fe, que cree en un objeto ausente, es incompatible con la visión [3]. La idea de visión excluye, pues, todo conocimiento indirecto, mediato, a modo de analogía, de abstracción o de razonamiento. Aunque sea de manera confusa, la visión ha de percibir directamente el objeto en sí mismo; de lo contrario, no hay visión.

b) REALMENTE la visión beatífica puede definirse *el acto de la inteligencia por el cual los bienaventurados ven a Dios, clara e inmediatamente, tal como es en sí mismo.* De esta visión beatífica vamos a tratar en este capítulo.

97. 2. **Errores.** Sobre esta cuestión hay dos posiciones extremas, igualmente falsas, erróneas y heréticas:

[1] Cf. I 12 pról. [2] Cf. I 67,1. [3] Cf. II-II 1,4.

a) La de los que sostienen que el hombre puede por sus propias fuerzas, y aun en esta vida, ver cara a cara la esencia de Dios. Este es el pensamiento de los anomeos Aecio, Eunomio, etc. (s.IV), de los begardos y beguinas (D 474-475), de los ontologistas (D 1659) y de ciertos racionalistas (D 1808). En esta misma dirección se mueven algunos errores de Bayo (D 1001ss) y el de algunos inmanentistas modernos, que admiten en el hombre una verdadera exigencia del orden sobrenatural y de la visión beatífica (D 2103).

b) La de los que afirman que la visión directa e intuitiva de la esencia divina es imposible a cualquier entendimiento creado, humano o angélico, en virtud de la infinita trascendencia de Dios sobre todas las criaturas. Tal es la doctrina de Almarico (s.XIII), de los palamitas (s.XIV) y, en el fondo, la de Rosmini (D 1928-1930).

La doctrina católica, como veremos, ocupa un lugar intermedio entre estos dos errores extremos. El hombre no puede *naturalmente* ver a Dios, pero sí *sobrenaturalmente*, elevado por la gracia y el *lumen gloriae*.

98. 3. **Doctrina católica.** Vamos a hacer un esfuerzo de claridad y de síntesis para exponer la doctrina católica sobre la visión beatífica en una serie escalonada de conclusiones, siguiendo fielmente los pasos del Angélico Maestro, Santo Tomás de Aquino, en su obra fundamental, la *Suma Teológica* [4].

Para proceder con el mayor orden y claridad posible, dividiremos la cuestión en cinco partes: *posibilidad, existencia, naturaleza, objeto* de la visión beatífica y *cuestiones complementarias* [5].

A) Posibilidad de la visión beatífica

A primera vista parece imposible que pueda salvarse la distancia *infinita* entre el Ser increado y la criatura deleznable, estableciéndose entre ambos el contacto *inmediato* que se requiere indispensablemente para la visión intuitiva y facial. Y, sin embargo, como veremos, consta expresamente en la divina revelación no sólo la *posibilidad*, sino el *hecho* de la visión beatífica por parte de los bienaventurados.

He aquí, brevemente expuestas, las principales conclusiones sobre su posibilidad.

Conclusión 1.ª Es absolutamente imposible ver la esencia divina con los ojos del cuerpo, aunque sean reforzados con la luz de la gloria o de cualquier otra forma. (Doctrina cierta y común.)

99. La razón evidente y sencillísima es porque los ojos del cuerpo no pueden ver sino cosas corporales, y Dios es espíritu

[4] Cf. I 12,1-13.

[5] Trasladamos aquí, en parte y con algunos retoques, lo que escribimos en nuestra *Teología de la salvación* 2.ª ed. (BAC, Madrid 1959) n.330ss. El lector que quiera más amplia información sobre la visión beatífica y cuestiones complementarias puede consultar aquella obra.

purísimo que rebasa y trasciende infinitamente todo el orden corporal[6]. No es menester insistir en cosa tan clara y evidente.

Conclusión 2.ª Ningún entendimiento creado, humano o angélico, puede naturalmente ver a Dios tal como es en sí mismo. (De fe.)

100. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura nos dice que *a Dios nadie le vio jamás* (Io 1,18), porque *habita en una luz inaccesible, que ningún hombre vio ni puede ver* (1 Tim 6,16); y que la visión facial e intuitiva de Dios es un don gratuito, perteneciente al orden de la gracia, no de la naturaleza (Io 17,3; Rom 6,23; 1 Io 3,1-2).

b) El magisterio de la Iglesia ha enseñado repetidas veces esta doctrina, rechazando los errores contrarios de los begardos y beguinas (D 474-75), de Bayo (D 1003ss), de los ontologistas (D 1659-63) y de Rosmini (D 1891ss).

c) La razón teológica puede demostrar esta imposibilidad por la distinción entre el orden natural y el sobrenatural. La visión beatífica es una realidad estrictamente *sobrenatural* que rebasa infinitamente todo el orden natural. Luego es imposible que un entendimiento creado pueda ver *naturalmente* a Dios.

Los teólogos añaden que ni siquiera con su poder absoluto podría Dios crear un entendimiento al que fuera *connatural* la visión beatífica. Sólo puede ser connatural al propio entendimiento divino, ya que sólo él tiene naturalmente el mismo grado de inmaterialidad que la esencia divina[7].

Conclusión 3.ª El entendimiento creado, humano o angélico, puede sobrenaturalmente ver a Dios tal como es en sí mismo. (De fe.)

101. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Como veremos al hablar de la *existencia* de la visión beatífica, la Sagrada Escritura la enseña clara y abiertamente (1 Cor 13,9-12; 1 Io 3,2). Ahora bien: esta existencia cierta e infalible—verdad de fe católica—supone evidentemente su posibilidad. Si no fuera posible, no existiría de hecho.

b) El magisterio de la Iglesia. Como veremos también en su lugar, la Iglesia ha definido la *existencia* de la visión beatífica. Luego queda *ipso facto* definida su posibilidad.

c) La razón teológica. Discuten los teólogos si la razón iluminada por la fe puede demostrar o no la posibilidad de la visión beatífica. A la mayor parte de ellos les parece que sólo pueden aducirse argumentos de *conveniencia;* otros creen que puede elaborarse una verdadera *demostración teológica,* presupuesto—naturalmente—el dato de fe[8]. Nosotros vamos a recoger aquí el magnífico razona-

[6] Cf. I 12,3. [7] Cf. I 12,4.

[8] Sin el previo dato de fe, la razón natural no podría sospechar siquiera la existencia o posibilidad de la visión beatífica, ya que se trata de un misterio *sobrenatural,* que sólo podemos conocerlo por la divina revelación.

miento de Santo Tomás y después veremos lo que hay que concluir a base de él.

«Como en tanto es cognoscible un ser en cuanto está en acto, Dios, que es acto puro sin mezcla alguna de potencialidad, por sí mismo es lo más cognoscible de todo cuanto existe. Pero sucede que lo más cognoscible en sí, deja de serlo para algún entendimiento por sobrepasar el alcance de su poder intelectual; y así, por ejemplo, el murciélago no puede ver lo que hay de más visible, que es el sol, a causa precisamente del exceso de luz. Así, pues, basándose en esto, hubo quienes dijeron que ningún entendimiento creado puede ver la esencia divina.

Pero esta opinión no puede admitirse. Porque, como la suprema felicidad del hombre consiste en la más elevada de sus operaciones, que es la del entendimiento, si éste no pudiera ver nunca la esencia divina, se seguiría una de estas dos cosas: o que el hombre jamás podría alcanzar su felicidad, o que ésta consiste en algo distinto de Dios; pero esto es contrario a la fe, porque la felicidad última de la criatura racional está en lo que es principio de su ser, ya que en tanto es perfecta una cosa en cuanto se une con su principio. Pero es que, además, se opone a la razón, porque, cuando el hombre ve un efecto, experimenta *deseo natural* de conocer su causa, y de aquí nace la admiración humana. De donde se sigue que, si el entendimiento de la criatura no lograse alcanzar la causa primera de las cosas, quedaría defraudado un deseo natural [9]. Por consiguiente, es preciso concluir que los bienaventurados ven la esencia divina» (I 12,1).

Este argumento del *deseo natural* de ver a Dios tiene una fuerza probativa muy distinta según como se le considere o enfoque. Prescindiendo de la gran variedad de opiniones sustentadas por los teólogos en torno a ese argumento, nos parece que se puede concluir con seguridad lo siguiente:

1.º *Entendido como un deseo estricta y puramente natural* (v.gr., al ver el sol desearíamos conocer a su autor), demuestra únicamente la posibilidad de ver a Dios *como autor del orden natural*, pero nada más. Es imposible que un deseo estrictamente *natural* nos lleve a demostrar la posibilidad de ver a Dios tal como es en sí mismo en el orden *sobrenatural*. Hay un abismo entre ambos órdenes. El orden puramente natural no puede ni siquiera *sospechar* la existencia del sobrenatural: se requiere expresamente la divina revelación.

2.º *Supuesta la divina revelación*, o sea, cuando el hombre ya sabe por la fe la existencia de Dios como autor del orden sobrenatural o de la gracia, puede ya surgir en él—y surge de hecho, efectivamente—el *deseo natural de verle tal como es en sí mismo*, o sea, como autor de ese orden sobrenatural conocido por la fe. Es un deseo *connatural* al estado de gracia. En este sentido, este deseo prueba de manera concluyente, desde el punto de vista de la razón teológica, la posibilidad y el hecho de la visión beatífica, ya que es imposible que quede frustrado un verdadero y legítimo deseo natural [10].

[9] Como es sabido, es imposible que quede frustrado un verdadero y legítimo *deseo natural*, porque esto argüiría falta de sabiduría o de poder en Dios, que habría impreso en la naturaleza racional, como autor de la misma, un deseo vacío, irrealizable y contradictorio (cf. *Contra gent.* II 55; *De anima* 14).

[10] Cf. MANUEL CUERVO, O. P., *El deseo natural de ver a Dios y la apologética inmanentista:* Ciencia Tomista, 37 (1928) 310-340; 38 (1929) 332-349; 39 (1929) 5-36; 45 (1932) 289-317.

Todavía puede encontrarse un nuevo argumento teológico en torno a la posibilidad de ver a Dios, por parte del *objeto adecuado* de nuestro entendimiento, que es *el ser en toda su extensión*. El entendimiento del hombre—y dígase lo mismo, y con mayor razón, el del ángel—tiene capacidad obediencial para conocer todo aquello que de suyo sea cognoscible. Luego puede llegar a conocer a Dios tal como es en sí mismo, si Dios se digna elevarle a esa altísima visión [11].

Conclusión 4.ª De ley ordinaria, no es posible en esta vida la visión de la divina esencia; pero es posible por vía de excepción y de milagro. (Doctrina más probable.)

102. Santo Tomás lo razona diciendo que mientras vivimos en este mundo nuestra alma no conoce naturalmente más que las cosas cuya forma está en la materia o las que mediante éstas puede conocer, y es evidente que la *esencia divina* no puede ser conocida por medio de las cosas materiales aunque sí la mera *existencia* de Dios [12]. Sin embargo, por vía de excepción y de milagro, no repugna que Dios comunique transitoriamente el *lumen gloriae* a un espíritu que viva todavía en este mundo, abstrayéndole totalmente en ese momento del uso de los sentidos, como quizá ocurrió con Moisés y San Pablo [13].

B) Existencia de la visión beatífica

Hasta aquí hemos hablado de la *posibilidad* de la visión beatífica. Demos un paso más y demostremos su existencia real. Vamos a precisarlo en forma de conclusión.

Conclusión: Los bienaventurados en el cielo ven a Dios en su propia esencia, o sea, tal como es en sí mismo. (De fe.)

103. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Lo enseñan, principalmente, los apóstoles San Pablo y San Juan de manera clara e inequívoca:

«Al presente, nuestro conocimiento es imperfecto, y lo mismo la profecía; cuando llegue el fin desaparecerá eso que es imperfecto... Ahora vemos por un espejo y oscuramente, entonces veremos *cara a cara*. Al presente conozco sólo en parte, entonces conoceré como soy conocido» (1 Cor 13,9-12).

«Carísimos, ahora somos hijos de Dios, aunque aún no se ha manifestado lo que hemos de ser. Sabemos que, cuando aparezca, seremos semejantes a El, *porque le veremos tal cual es*» (1 Io 3,2).

El mismo Cristo nos dice en el Evangelio que son *bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios* (Mt 5,8); y, al ponderar la cristiana dignidad de los niños, nos dice que sus ángeles de la guarda *ven de continuo en el cielo la faz de mi Padre celestial* (Mt 18,10); y en otro lugar nos dice que los bienaventurados del cielo serán en todo *semejantes a los ángeles* (Mt 22,30; Lc 20,36).

[11] Cf. I 12,4 ad 3.
[12] Cf. I 12,11.
[13] Cf. II-II 174,4; 175,3-6.

La afirmación de la existencia de la visión beatífica está, pues, claramente contenida en la Sagrada Escritura.

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. La Iglesia ha definido expresamente la existencia y naturaleza de la visión beatífica. He aquí las principales declaraciones dogmáticas:

BENEDICTO XII: «Por esta constitución, que ha de valer para siempre, por autoridad apostólica *definimos* que... (las almas de los bienaventuraoos)... *vieron y ven la divina esencia con visión intuitiva y facial*, sin mediación de criatura alguna que tenga razón de objeto visto, sino por mostrárseles *la divina esencia de manera inmediata y desnuda, clara y abiertamente*, y que, viéndola así, gozan de la misma divina esencia, y que, por tal visión y fruición, las almas de los que salieron de este mundo son verdaderamente bienaventuradas y tienen vida y descanso eterno« (D 530).

CONCILIO DE FLORENCIA. En su *decreto para los griegos* enseña que las almas de los que mueren sin necesidad de purificación, o después de realizada en el purgatorio, son «inmediatamente recibidas en el cielo y *ven claramente a Dios mismo, trino y uno, tal como es;* unos, sin embargo, con más perfección que otros, conforme a la diversidad de los merecimientos» (D 693).

Lo mismo habían enseñado indirectamente Inocencio III, al decir que «la pena del pecado original es la carencia de la *visión de Dios*» (D 410), y Clemente V, al condenar en el concilio de Viena los errores de los begardos y beguinas, una de cuyas proposiciones era que «el alma no necesita la luz de la gloria para *ver a Dios* y gozarle bienaventuradamente» (D 475).

c) LA RAZÓN NATURAL no podría demostrar jamás la *existencia* de la visión beatífica, ya que se trata de un misterio estrictamente sobrenatural, que sólo podemos conocer por la divina revelación. Pero, supuesta esta revelación, la razón *teológica* encuentra fácilmente los argumentos de alta conveniencia y hasta demostrativos que hemos expuesto ya al hablar de la posibilidad de la visión beatífica.

C) Naturaleza de la visión beatífica

Puesta fuera de duda la cuestión de su existencia, veamos ahora la naturaleza íntima de la visión beatífica. Puede resumirse en la siguiente proposición.

Proposición: La visión beatífica es una pura y simple intuición de la divina esencia realizada por el entendimiento creado, elevado y fortalecido por el «lumen gloriae», sin mediación de criatura alguna que tenga razón de objeto visto, sino mostrándosele la divina esencia de manera inmediata y desnuda, clara y abiertamente, tal como es en sí misma [1].

Dada la amplitud del contenido doctrinal de esta proposición, vamos a diluirla en forma de conclusiones parciales, que explicaremos una por una.

Conclusión 1.ª La visión beatífica es una pura y simple intuición de la divina esencia.

104. La razón es clara. La visión beatífica ocupa el último y más elevado grado de la escala contemplativa, de la que es el supremo

[1] Cf. SANTIAGO RAMÍREZ, O. P., *De hominis beatitudine* t.3 (Madrid 1947) n.320 p.514.

y sumo analogado. Ahora bien: la contemplación en general se define, como es sabido, *simplex intuitus veritatis* [2], la intuición pura y simple de una verdad. Por su misma definición excluye en absoluto el discurso o razonamiento lento de la razón, que trata de investigar o descubrir una verdad que no aparece todavía clara ante el espíritu. La contemplación, por el contrario, es un *golpe de vista* intuitivo, sin discurso ninguno. Es el acto propio del que contempla ante sí una verdad que ha aparecido radiante ante su espíritu y se deja ver con toda claridad y sin razonamiento alguno.

Claro que la contemplación sobrenatural de esta vida, aunque excluye de suyo el discurso o razonamiento—como contemplación que es—, no puede ser, sin embargo, del todo clara y distinta, puesto que procede elicitivamente de la *fe* informada por la caridad y reforzada por los dones intelectuales del Espíritu Santo [3]; y la fe es necesariamente obscura e imperfecta, ya que no nos da ni puede darnos la intuición inmediata de la verdad que nos propone—dejaría *ipso facto* de ser fe, para pasar a ser *visión*—, aunque nos dé la certeza absoluta e infalible de esa verdad obscura, en cuanto que ha sido revelada por Dios, que no puede engañarse ni engañarnos.

La visión beatífica es, pues, una contemplación sobrenatural perfectísima, la única que realiza en toda su extensión la definición misma de contemplación sobrenatural; es una pura y simple intuición de la primera *Verdad* tal como es en sí misma, sin intermedio de criatura alguna.

Si en este mundo la contemplación mística, sobrenatural o infusa, que procede de la fe y de los dones del Espíritu Santo, arrebata el alma de los santos y los saca fuera de sí por el éxtasis místico, calcúlese lo que ocurrirá en el cielo ante la contemplación de la divina esencia, no a través de los velos de la fe, sino clara y abiertamente tal como es en sí misma. El entendimiento del bienaventurado, al ponerse en contacto inmediato con ella, quedará arrebatado en un sublime y altísimo éxtasis, que se prolongará sin interrupción alguna por toda la eternidad. En este sentido podría definirse la visión beatífica *un éxtasis eterno* que sumergirá al alma en una felicidad indescriptible de la que ahora no podemos formarnos sino una idea borrosa y oscura, infinitamente distante de aquella realidad inefable. San Pablo, que fue arrebatado al tercer cielo y contempló un instante la divina esencia mediante una comunicación transitoria del *lumen gloriae* [4], al volver en sí de su sublime éxtasis no supo decir nada de lo que había visto, por ser del todo *inefable*, o sea, *inexpresable* en lenguaje humano (2 Cor 12,2-4); tan sólo acertó a decir que *ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman* (1 Cor 2,9).

Conclusión 2.ª La esencia divina es contemplada por el entendimiento creado elevado y fortalecido por el «lumen gloriae».

105. Ya hemos visto cómo la divina esencia no puede ser contemplada con los ojos corporales ni con ninguna facultad orgánica

[2] Cf. II-II 180,3 ad 1.
[3] Cf. nuestra *Teología de la perfección cristiana* 4.ª ed. BAC (Madrid 1962) n.415.
[4] Cf. I 12,11 ad 2; II-II 175,3-6.

externa o interna. Tampoco podría serlo por el entendimiento *natural* no elevado por la gracia al orden sobrenatural, ya que se trata de una realidad estrictamente sobrenatural para la que no tiene capacidad alguna la simple naturaleza considerada en cuanto tal. Pero ni siquiera basta la simple elevación del entendimiento por la gracia y los hábitos infusos intelectivos (fe, virtudes intelectuales, dones intelectivos del Espíritu Santo), ya que la *visión* es del todo incompatible con la fe, que se refiere necesariamente a cosas no vistas (es necesariamente de *non visis*, como se dice en teología), y las virtudes intelectuales y dones intelectivos del Espíritu Santo no nos proporcionan tampoco la visión de la divina esencia. Luego se requiere algo más que la simple elevación sobrenatural de la gracia y hábitos infusos. Ese *algo más*, absolutamente indispensable para la visión beatífica, es el llamado *lumen gloriae* (la luz de la gloria), cuya naturaleza vamos a explicar a continuación.

106. 1. **Noción del «lumen gloriae».** El *lumen gloriae* puede definirse: *Un hábito intelectual operativo, infuso de suyo (per se), por el cual el entendimiento creado se hace deiforme y queda inmediatamente dispuesto para la unión inteligible con la misma divina esencia y se hace próximamente capaz de realizar el acto de la visión beatífica* [5].

En esta fórmula se define el *lumen gloriae* por dos causas (eficiente y final) y por dos efectos (material y formal). La causa *eficiente* se indica en la primera parte de la definición cuando se dice: «hábito intelectual operativo, *infuso de suyo*» (esto es, infundido por el mismo Dios). La causa *final* se pone en la última parte cuando se añade: «y se hace próximamente capaz de realizar *el acto de la visión beatífica*», ya que tal es, precisamente, la finalidad del *lumen gloriae*. El efecto *formal* se contiene en la segunda parte, donde se dice que el entendimiento creado se hace *deiforme*. Y, finalmente, el efecto *material* o dispositivo se expone en la tercera parte al decir que el entendimiento queda *inmediatamente dispuesto* para la unión inteligible con la misma esencia divina.

107. 2. **Necesidad.** La necesidad del *lumen gloriae* para la visión beatífica es una verdad de fe. Ya hemos citado la condenación por el concilio de Viena de los begardos y beguinas, uno de cuyos errores era éste: «El alma no necesita de la luz de la gloria que la eleve para ver a Dios y gozarle bienaventuradamente» (D 475).

Santo Tomás razona admirablemente esta necesidad. He aquí brevemente resumidos sus tres principales argumentos:

1.º Ninguna facultad puede producir una operación superior a los recursos de su naturaleza a menos de ser elevada por una fuerza superior. Pero la visión beatífica supera toda operación de la inteligencia creada, aun elevada por la gracia y los hábitos de las virtudes y dones. Luego necesita para realizarlo un nuevo refuerzo sobrenatural distinto de los indicados, al que se llama *lumen gloriae* [6].

2.º Si dos cosas desunidas se unen después, es preciso que esto obedezca a una mutación de las dos o de una de ellas. Ahora bien: si supone-

[5] SANTIAGO RAMÍREZ, *De hominis beatitudine* t.3 n.298 p.483.
[6] Cf. I 12,5; *Contra gent.* III 53; *De veritate* 8,3; 18,1 ad 1; 20,2; *Compend. Theol.* 105.

mos que un entendimiento creado empiece a ver la esencia de Dios, es preciso que se le una la esencia divina como especie inteligible. Pero es imposible que la esencia divina experimente ningún cambio o mutación; luego tiene que producirse el cambio en el entendimiento creado. Y tal cambio o mutación sólo puede consistir en que el entendimiento creado reciba una nueva disposición, a la que llamamos *lumen gloriae* [7].

3.º Es imposible que lo que es forma propia de una cosa se haga forma de otra, a no ser que ésta participe de algún modo de aquella cosa, así como la luz no se hace acto de un cuerpo si éste no participa de alguna diafanidad. Mas la esencia divina es la propia forma inteligible del entendimiento divino y está proporcionada a él, pues en Dios son una sola las tres cosas siguientes: el entendimiento, el medio de entender y lo entendido. Luego es imposible que la misma esencia divina se haga forma inteligible de un entendimiento creado, a no ser que este entendimiento participe de alguna semejanza divina, a la que llamamos *lumen gloriae* [8].

108. 3. **Oficios y funciones.** De la noción que hemos dado más arriba se desprende claramente el triple oficio o función del *lumen gloriae*. Son los siguientes:

1.º Elevar la inteligencia al orden de la visión intuitiva haciéndola física y próximamente capaz de ponerse en contacto con la esencia divina.

2.º No pudiendo producirse la visión sino por la unión inmediata de la esencia divina y de la inteligencia, el *lumen gloriae* dispone a la inteligencia para esta unión haciéndola *deiforme*, esto es, *semejante* a Dios, según aquello de San Juan: *Seremos semejantes a El, porque le veremos tal cual es* (1 Io 3,2).

3.º Concurrir activamente con el entendimiento a producir el acto mismo de la visión.

Conclusión 3.ª Los bienaventurados en el cielo ven la esencia divina directa e inmediatamente, sin intermedio de criatura alguna que tenga razón de objeto visto, o sea, sin ninguna especie creada impresa o expresa [9].

109. La razón es porque siendo Dios el ser *infinito*, es absolutamente imposible que cualquier especie creada, impresa o expresa, pueda representarle *tal como es en sí mismo*, ya que todas ellas son de suyo limitadas y *finitas*, incapaces, por lo mismo, de abarcar y contener la infinita grandeza e inmensidad de Dios. Lo más no cabe en lo menos, y lo increado no puede ser abarcado por lo creado. Luego, o no se ve a Dios *tal como es en sí mismo*—y esto es contrario a lo que nos enseña la fe—, o es forzoso concluir que se le ve *directa e inmediatamente*, sin intermedio de criatura alguna que tenga razón de objeto visto, o sea, sin ninguna especie creada impresa o expresa [10].

¿Cómo se ve entonces la divina esencia? He aquí lo que vamos a precisar en la siguiente conclusión.

[7] *Contra gent.* III 53.
[8] *Contra gent.* III 53.
[9] Cf. RAMÍREZ, o.c., n.236.
[10] C. I 12.2.

Conclusión 4.ª La misma esencia divina concurre activamente a la visión beatífica del bienaventurado uniéndose al entendimiento del mismo como forma inteligible, esto es, ejerciendo el papel de especie impresa de sí misma y mostrándose de manera inmediata y desnuda, clara y abiertamente en el acto de la visión [11].

110. Es la doctrina expresa de Santo Tomás, compartida por la casi totalidad de los teólogos. He aquí algunos textos del Angélico del todo claros e inequívocos:

«Hemos demostrado que la sustancia divina no puede ser vista por el entendimiento mediante una especie creada. Por eso es preciso que el entendimiento la vea a través de la misma esencia de Dios, de modo que en tal visión *sea la esencia divina lo que se ve y también el medio de verla (quod* videtur et *quo* videtur)» [12].

«Es claro que la esencia divina puede compararse con el entendimiento creado *como una especie inteligible* por la que éste entiende» [13].

«Cuando un entendimiento creado ve la esencia de Dios, es *la misma esencia divina la que se hace forma inteligible a tal entendimiento*» [14].

La razón de esto es muy clara. He aquí un argumento tan sencillo como demostrativo. La esencia divina *puede* hacer el papel de especie impresa y expresa y *es necesario* que lo haga; luego lo hace.

Que *puede hacerlo*, es una simple consecuencia de que la esencia divina sea por sí misma *inteligible en acto* (papel de la especie impresa) y *entendida en acto* (papel de la especie expresa) [15], y que *es necesario que lo haga* es también *evidente* si tenemos en cuenta que de otra manera sería imposible la visión beatífica, por la imposibilidad de ser representada la divina esencia por una especie creada, limitada y finita. Luego o no se da la visión beatífica—y esto es herético—o tiene que darse de ese modo.

Nótese, sin embargo, que la esencia divina no realiza el papel de especie impresa o expresa *informando subjetivamente* al entendimiento creado—lo que argüiría imperfección y potencialidad en Dios, que es del todo imposible—, sino sólo de una manera puramente *objetiva*, o sea, *por su mera presencialidad* como especie impresa inteligible y expresa entendida. Como quiera que la esencia divina sea Acto puro y su propio Ser, tanto en el orden entitativo como en el inteligible, constituye al entendimiento creado en acto primero y próximo para entenderla *sin informarle subjetivamente como las formas inteligibles*, de manera semejante a como el Verbo divino se recibe en la humanidad sacratísima de Cristo, *trayéndola* (sin informarla) a la misma personalidad divina del Verbo.

Ello quiere decir que del entendimiento del bienaventurado y de la esencia divina no resulta una tercera realidad, sino que el entendimiento *es*

[11] Cf. RAMÍREZ, o.c., n.288 y 320.

[12] *Contra gentes*, III 51.

[13] Ibid., ibid.

[14] I 12,5.

[15] Para entender mejor esta doctrina hay que tener en cuenta que la especie *impresa* (v.gr., la imagen de una cosa impresa en el ojo o en la imaginación) solamente es necesaria para el conocimiento intuitivo cuando el objeto no está presente (Nueva York), o ya no existe (Napoleón), o, aunque esté presente, no es en sí mismo *inteligible en acto* (v.gr., un objeto *material* cualquiera). Pero la esencia divina está presente al entendimiento del bienaventurado y es *sumamente inteligible en acto*, puesto que es absolutamente *inmaterial*. Luego no hace falta para nada la especie *impresa*. Y en cuanto a la especie *expresa* (o sea, la expresión del verbo mental que engendra la *idea* de una cosa) tampoco hace falta para nada, porque el ser de Dios se identifica con su entender. O sea, que la esencia divina no sólo es *inteligible en acto* (papel de la especie *impresa)*, sino también *entendida en acto* (papel de la especie *expresa)*. Luego no hay necesidad de ninguna de las dos especies para contemplar intuitivamente la esencia divina.

arrastrado al mismo ser de Dios; no *físicamente* (¡panteísmo!), sino en el orden *intencional* o representativo; porque el entendimiento, al entender, se hace intencionalmente la misma cosa entendida. Por lo cual, en aquella admirable visión, el entendimiento creado, elevado por el *lumen gloriae, se hace el mismo Dios,* no en el orden entitativo y en el ser natural, pero sí en el orden inteligible, permaneciendo—naturalmente—la perfecta distinción física y personal entre el hombre y Dios [16].

Tal es la incomprensible elevación y grandeza de la visión beatífica. Ella establece entre el bienaventurado y la esencia misma de Dios una unión íntima y entrañable, imposible de describir en este mundo. Por encima de ella no cabe más que la *unión hipostática o personal,* que es propia y exclusiva de Cristo. Un entendimiento creado no puede ser elevado más arriba de la visión intuitiva del mismo Dios.

Precisada ya la naturaleza de la visión beatífica, veamos ahora cuál es su objeto, o sea, qué es lo que los bienaventurados ven en Dios.

D) Objeto de la visión beatífica

PRENOTANDOS. 1.º El objeto de la visión beatífica es doble: uno *primario,* que es el mismo Dios; y otro *secundario,* las criaturas.

2.º En el objeto *primario* cabe distinguir las cosas que pertenecen a Dios de una manera *necesaria,* tales como su esencia, atributos y relaciones; y las cosas *libres,* como los actos de su libre voluntad.

Vamos a precisar separadamente qué es lo que los bienaventurados ven o no ven de todas estas cosas al contemplar la divina esencia.

a) OBJETO PRIMARIO

Conclusión 1.ª Los bienaventurados ven claramente a Dios tal como es en sí mismo: uno en esencia y trino en personas, con todos sus atributos esenciales

111. Este es el objeto *primario* y fundamental de la visión beatífica, que constituye la quintaesencia de la felicidad de los bienaventurados. Consta expresamente por el magisterio de la Iglesia y por la razón teológica.

a) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Lo define expresamente en el concilio de Florencia al decir que las almas de los bienaventurados «ven claramente a Dios mismo, *trino y uno, tal como es;* unos, sin embargo, con más perfección que otros, conforme a la diversidad de los merecimientos (D 693).

b) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Lo demuestra plenamente. He aquí sus dos principales argumentos:

[16] Así explican la visión beatífica CAYETANO, *I p.,* 12,2; SALMANTICENSES, *De visione Dei* disp.2 n.61s; GONET, tr.2 disp.2 a.3 § 2; BILLUART, *De Deo uno* diss.4 a.7, y otros insignes teólogos.

1.º Es imposible ver la esencia de una cosa sin ver todo lo que con ella se identifica *realmente*. Pero las divinas personas y todos sus divinos atributos se identifican *realmente* con la misma esencia divina. Luego...

2.º A la fe sucederá la visión, como dice el apóstol San Pablo (1 Cor 13, 12). Es así que ahora creemos por la fe en Dios, en la trinidad de personas y en todos los divinos atributos. Luego en el cielo veremos claramente todo eso que ahora creemos por la fe.

Estos argumentos son del todo claros y convincentes. Sin embargo, puede ponerse contra ellos una objeción, cuya solución nos ayudará a comprender mejor el verdadero alcance de la visión beatífica.

OBJECIÓN. Dios es absolutamente *incomprensible* por la criatura en razón de su trascendencia infinita. Luego es imposible que los bienaventurados le vean tal como es en sí mismo.

SOLUCIÓN. Eso prueba que los bienaventurados no ven a Dios de una manera *infinita*, agotando toda su cognoscibilidad absoluta; pero no que no lo vean *tal como es en sí mismo*, aunque en forma limitada y finita. El que contemple el mar desde la orilla, no lo ve en toda su inmensidad; pero es evidente que ve el mar tal como es en sí mismo [1]. Los bienaventurados ven a Dios todo entero—*totus*—, pero no totalmente—*non totaliter*—. Por eso dice Santo Tomás: «No decimos que Dios es incomprensible porque haya en El algo que no se vea, sino porque no se le ve con toda la perfección con que El es visible» (I 12,7 ad 2).

Al contemplar a Dios tal como es en sí mismo, uno en esencia y trino en personas, con todos sus divinos atributos, se descorrerá para siempre el velo que nos oculta ahora tantos misterios indescifrables. Allí veremos cómo se concilia la misericordia con la justicia, la divina predestinación con la libertad del hombre; por qué crea Dios a los que sabe que se han de condenar, por qué permite el mal entre los hombres, y tantas otras cosas que ahora nos resultan incomprensibles. Todo se aclarará maravillosamente entre los resplandores de la divina visión. Escuchemos al P. Garrigou-Lagrange:

La visión beatífica rebasa inmensamente no sólo la más sublime filosofía, sino el conocimiento natural de los ángeles más elevados y de todos los ángeles creables. Los bienaventurados ven todas las perfecciones divinas concentradas y armonizadas en su fuente común, en la esencia divina, que las contiene eminente y formalmente, más y mejor que la luz blanca contiene los siete colores del iris. Ven también cómo la Misericordia más tierna y la Justicia más inflexible proceden de un solo y mismo Amor, infinitamente generoso e infinitamente santo, como la misma cualidad eminente del Amor identifica en sí atributos en apariencia tan opuestos. Ven cómo la Misericordia y la Justicia se unen de variados modos en todas las obras de Dios.

Ven cómo el Amor increado, incluso en su más libre beneplácito, se identifica con la pura Sabiduría; cómo nada hay en él que no sea sabio, y

[1] Este ejemplo, aunque muy expresivo, resulta todavía imperfecto, puesto que el que contempla el mar desde la orilla no ve *todo* el mar. Los bienaventurados ven *toda* la esencia divina, pero sin agotar su infinita cognoscibilidad. Es como si desde un avión pudiera contemplarse *todo el mar*, pero sin penetrar hasta el fondo del mismo.

cómo no hay nada en la divina Sabiduría que no se convierta en Amor. Ven cómo este Amor se identifica con el Bien soberano, siempre amado por toda la eternidad; cómo la divina Sabiduría se identifica con la Verdad, siempre conocida; cómo todas sus perfecciones no hacen sino identificarse en la esencia misma de *El que es*. Contemplan esta eminente simplicidad de Dios, esta pureza y santidad absolutas, concentración de todas las perfecciones sin mezcla de imperfección alguna.

En una misma y única mirada intelectual, jamás interrumpida, ven también la infinita fecundidad de la naturaleza divina, que se despliega en tres personas; la eterna generación del Verbo, «esplendor del Padre y figura de su sustancia»; la inefable espiración del Espíritu Santo, término del amor mutuo del Padre y del Hijo, que eternamente les une en la más íntima difusión de sí mismos [2].

Conclusión 2.ª Los bienaventurados en el cielo no ven «terminativa, mente» todos los actos que dependen de la libre voluntad de Dios-sino sólo los que Dios quiere que vean.

112. Para entender el sentido y alcance de esta conclusión es preciso tener en cuenta que los decretos *libres* de Dios pueden considerarse de dos modos: *entitativamente*, o sea en sí mismos, tal como están en Dios; o *terminativamente*, esto es, en cuanto al efecto que producirán de hecho en las criaturas.

Esto presupuesto, podemos llegar con la razón teológica a las siguientes conclusiones:

1.ª Los bienaventurados ven en la esencia divina *todos* los decretos libres de Dios *entitativamente*, o sea, tal como están en Dios. Porque en ese sentido se identifican totalmente con la voluntad divina y ésta se identífica en absoluto con la propia divina esencia. Luego...

2.ª Pero no los ven todos *terminativamente*, o sea, en cuanto al efecto que habrán de producir de hecho en las criaturas, sino sólo los que Dios quiere que vean. La razón es porque la esencia divina no les manifiesta las cosas distintas de sí—y esos efectos en las criaturas son evidentemente distintos de ella—, sino en la medida en que está determinada por su voluntad, o sea, en la medida que Dios quiere que las represente y no más. Por eso dice Santo Tomás que ni los mismos ángeles conocen *todos* los misterios de la gracia, ni todos en el mismo grado, sino en la medida que Dios se los quiere revelar (I 57,5). La razón última de esto hay que buscarla en la imposibilidad para el entendimiento creado de comprender *totalmente* a Dios (ibid., ad 2). Santo Tomás dice que ni siquiera el entendimiento humano de Cristo puede descubrir en la Causa primera todos los efectos posibles que en ella se encierran [3].

3.ª Sin embargo, conoceremos, probablemente, todos los decretos libres de Dios que se relacionan de algún modo con nosotros, incluso *terminativamente*. La razón es porque no puede quedar frustrado ningún deseo natural de los bienaventurados (no sería perfecta su bienaventuranza si desearan algo que no tienen) y parece natural que desearemos saber todo aquello que se relacione de algún modo con nosotros, v.gr., nuestra propia predestinación eterna y los medios admirables de que Dios se valió para llevarla a cabo.

[2] GARRIGOU-LAGRANGE, *La vida eterna y la profundidad del alma* (Madrid 1950) p.5.ª c.3 p.329-330.
[3] Cf. III 10,2; *Compendio de teología* c.216.

b) Objeto secundario

Como hemos dicho más arriba, el objeto secundario de la visión beatífica lo constituyen las cosas *distintas de Dios*. He aquí, en una serie de conclusiones, lo que hay que decir sobre esto.

Conclusión 1.ª Los bienaventurados no ven en la esencia divina todas las cosas posibles, ni siquiera todas las que Dios ve como presentes.

113. Para entender el alcance de esta conclusión hay que tener en cuenta que las criaturas pueden dividirse en dos grandes grupos: *a)* el de las criaturas *posibles*, o sea, las que podría Dios crear, pero que de hecho no tendrán nunca existencia real, porque Dios no las creará jamás; y *b)* el de las criaturas que han sido, son o serán porque Dios las creó o las creará a su tiempo. Las primeras las conoce Dios en su propia divina esencia con el conocimiento que llaman los teólogos de *simple inteligencia* (cf. I 14,9), o sea, de *puro* conocimiento, porque jamás tendrán realidad y sólo las conoce Dios como *posibles;* las segundas las conoce Dios con el conocimiento que llaman de *visión*, porque efectivamente las ve todas en su realidad existencial y como *presentes*, aunque para nosotros sean pasadas o futuras.

Esto supuesto, he aquí lo que hay que concluir:

1.º Con relación a las cosas posibles. Los bienaventurados en el cielo no ven ni pueden ver todas las cosas *posibles*, que Dios ve con su ciencia de *simple inteligencia*, porque esto equivaldría a comprender y abarcar toda la esfera del conocimiento de Dios, que, por ser infinita, es inabarcable por la criatura. Ni siquiera el entendimiento humano de Cristo—como hemos dicho—puede ver en Dios *todas* las cosas posibles [4].

Sin embargo, aunque no las vean todas, ven indudablemente muchísimas cosas que Dios podría crear si quisiera, en mayor o menor proporción según el mayor o menor grado de *lumen gloriae* que ilumine su espíritu y le capacite para penetrar más o menos hondamente en la esencia divina. «Algo así—dice Santo Tomás— como cuando se propone un principio de demostración a una inteligencia vigorosa, que ve en seguida en él una serie de consecuencias que otra más débil no percibe más que explicándoselas una por una» (I 12,8).

2.º Con relación a las cosas reales. Santo Tomás dice que el entendimiento humano de Cristo ve en el Verbo todas las cosas que Dios ve con su *ciencia de visión*, o sea, todas las cosas que fueron, son o serán en la realidad [5]. Pero los bienaventurados (ángeles y hombres) no las ven todas, ya que consta que los ángeles no saben todo lo que Dios tiene determinado hacer, ni los futuros contingentes, ni los secretos de los corazones, ni el día del juicio, ni el número de los predestinados, ni *todos* los misterios de la gracia, ni algunas cosas referentes al misterio de la encarnación [6]. Luego, con mayor motivo, tampoco el hombre bienaventurado sabe todas esas cosas.

Sin embargo, Santo Tomás admite la posibilidad de que después del juicio final, cuando todas las cosas hayan sido consumadas y perfeccionadas, conozcan todos los bienaventurados *todas* las cosas que Dios conoce

[4] Cf. I 12,8; III 10,2; *Suppl.* 92,3.
[5] Cf. *Suppl.* 92,3.
[6] Cf. I 57,3-5.

con su *ciencia de visión*, aunque en grados muy variados y distintos según el grado de penetración en la esencia divina de que goce cada uno [7].

Ni se crea que porque no ven *todas* las cosas posibles o reales les faltará algo a los bienaventurados para ser completa y absolutamente felices; porque, como dice hermosamente San Agustín, «desventurado es el hombre que conoce todas aquellas cosas (esto es, las criaturas), pero no te conoce a ti; y, en cambio, feliz y dichoso el que te conoce a ti, aunque ignore todas las demás cosas. Y el que te conoce a ti y a ellas, no es más feliz por ellas, sino únicamente por ti» [8].

Conclusión 2.ª Los bienaventurados ven en la esencia divina todo lo que les interesa de las cosas pasadas, presentes y futuras.

114. La razón, clarísima, la hemos insinuado ya más arriba. La felicidad plena y total de que disfrutan los bienaventurados exige la satisfacción de todos los deseos naturales que razonablemente experimentan. Ahora bien: es un deseo natural muy razonable el de saber todo aquello que les interesa o afecta de algún modo; luego lo sabrán.

¿Qué cosas serán éstas? Es imposible determinarlas todas en concreto e individualmente, pero podemos precisar, con la razón teológica, algunos géneros o categorías. Para ello hay que tener en cuenta que a los bienaventurados se les puede considerar desde tres puntos de vista diferentes: *a)* como elevados al orden sobrenatural de la gracia y de la gloria; *b)* como formando parte del mundo creado; y *c)* como personas particulares. Veamos lo que ocurre en cada uno de esos tres planos [9]:

a) COMO ELEVADOS AL ORDEN SOBRENATURAL, verán claramente los misterios de la gracia que creyeron por la fe en este mundo, ya que la fe quedará en el cielo sustituida por la visión. Y así contemplarán los esplendores divinos del misterio de la encarnación, las maravillas de la unión hipostática en Cristo, su plenitud absoluta de gracia, sus virtudes santísimas, el valor infinito de sus actos, la increíble grandeza de la redención y justificación del hombre en virtud de los méritos de Cristo, el valor infinito de la santa misa, la eficacia soberana de los sacramentos, el modo admirable con que Cristo está realmente presente en la Eucaristía, sus derechos supremos como Rey del mundo y juez de vivos y muertos, etc., etc. Verán también la eminente dignidad de María como Madre de Dios, su pureza inmaculada, su plenitud de gracia, sus virtudes admirables, el valor de su corredención, su influencia universal como Mediadora de todas las gracias. Contemplarán estupefactos la vitalidad y grandeza de la Iglesia como sociedad sobrenatural, las relaciones admirables de las tres Iglesias: triunfante, purgante y militante, en virtud del dogma de la comunión de los santos, el valor inmenso de la oración y el sufrimiento para la conversión de los pecadores y salvación de las almas, etc., etc.

Nada decimos de los misterios concernientes a la vida íntima de Dios —Trinidad adorable—, porque pertenecen al objeto *primario* de la visión beatífica.

[7] Cf. *Suppl.* 92,3.
[8] SAN AGUSTÍN, *Confesiones* l.5 c.4: ML 32,708.
[9] Cf. MICHEL, *Intuitive (vision)*: DTC 7 (2.ª) 2388; CAYO ELECTO, *El cielo* (Barcelona 1923) c.38; TERRIEN, *La gracia y la gloria* (Madrid 1943) l.9 c.4; GARRIGOU-LAGRANGE, *La vida eterna y la profundidad del alma* p.5.ª c.3.

b) COMO FORMANDO PARTE DEL MUNDO CREADO, los elegidos conocerán y verán todas las maravillas del universo entero: todos y cada uno de los ángeles, que, por ser entre sí *específicamente* distintos—de tal suerte que no hay dos ángeles de la misma especie (I 50,4)—, constituirán un espectáculo variadísimo y deslumbrador; el cielo de los astros y de los planetas en toda su inmensa grandeza; la máquina admirable del universo, los géneros y las especies de todo cuanto existe con sus causas y razones, las maravillas de la ciencia en todos los ramos del saber humano: físicas, matemáticas, naturales, biológicas, etc., etc. En una palabra: *todos* los conocimientos naturales que el hombre puede desear y tiene capacidad de conocer [10]. De donde se sigue que los mayores sabios de este mundo son unos pobres ignorantes y analfabetos al lado del último de los bienaventurados.

c) COMO PERSONAS PARTICULARES, los bienaventurados conocerán por la misma visión beatífica o por revelaciones particulares todo lo que se relaciona de algún modo con su persona, o con los seres queridos, o con sus obras. Y así, por ejemplo, Jesucristo conoce, aun con su entendimiento humano, todos y cada uno de los actos y pensamientos de todos los hombres del mundo con todas sus circunstancias y detalles, puesto que les ha de juzgar como juez de vivos y muertos. La Virgen María nos conoce también *a cada uno en particular*, puesto que somos sus hijos, y las buenas madres no se desentienden jamás de ellos; conoce nuestras necesidades, nuestras tentaciones y deseos, las súplicas que le dirigimos y todas las gracias que se han de conceder al mundo a través de ella como Mediadora universal. Los papas conocen perfectamente todos los detalles del gobierno de la Iglesia, que ellos rigieron en otro tiempo; los obispos, las cosas de su diócesis; los reyes, las de su reino; los fundadores de órdenes religiosas, todo lo referente a ellas; los padres de familia, todo lo que se relaciona con sus hijos; los bienaventurados en general, todo lo que pertenece a su familia y amigos. ¡Qué dulce es pensar que los seres queridos que se fueron no se han ausentado realmente de nosotros, sino que nos están íntimamente unidos con su pensamiento, con su amor y con el influjo poderoso de sus oraciones ante Dios! [11] Sabido es que la santa Iglesia tiene en su liturgia una fiesta especial para honrar *a todos los santos y bienaventurados* (1 de noviembre), y otra—al día siguiente—dedicada *a todos los fieles difuntos* que necesitan todavía en el purgatorio la ayuda de nuestros sufragios y oraciones. Es el dogma admirable de *la comunión de los santos*, que supone y exige un mutuo influjo de caridad y bendición entre las tres Iglesias de Jesucristo.

E) Cuestiones complementarias

A propósito de los conocimientos y noticias que poseen los bienaventurados, cabe formular algunas preguntas interesantes que vamos a recoger a continuación.

Primera. El conocimiento de las cosas creadas que tienen los bienaventurados, ¿es simultáneo o sucesivo?

115. Hay que distinguir. Las cosas creadas o creables que ven en Dios, las conocen directamente en la esencia divina, sin intermedio de ninguna especie creada—como ya hemos dicho—, y las contemplan *todas a un mismo tiempo*, con una sola y simple

[10] Cf. I 12,8 ad 4; *Suppl.* 92,3; *Contra gent.* III 59.
[11] Cf. II-II 83,4 ad 2; a.11; *Suppl.* 72,1.

mirada [1]. Por eso esta ciencia de visión es inmóvil y eterna, a semejanza de la divina.

Pero además de esta visión de las cosas en la esencia divina o en el Verbo, los bienaventurados tienen otro conocimiento fuera del Verbo, incomparablemente menos perfecto que el primero.

Al conocimiento en el Verbo llaman los teólogos *ciencia matutina*, y al otro conocimiento, fuera del Verbo, *ciencia vespertina*, porque es más oscuro que el primero. Este conocimiento vespertino se realiza mediante especies creadas, y no es simultáneo, como el matutino, sino *variado* y *sucesivo*.

Segunda. ¿Cómo la contemplación de la misma esencia divina puede producir conocimientos diversos en los elegidos?

116. Ya hemos dicho que la luz de la gloria—*lumen gloriae*—, participada más o menos intensamente, es causa de una visión más o menos profunda. La esencia divina es la misma para todos los bienaventurados, y todos la ven por entero, pero en grados muy distintos de intensidad y penetración, según el grado de gloria que disfruten. Y esa luz de la gloria, infundida por Dios, se diversifica, según la voluntad divina, conforme al estado de cada uno de ellos; atendiendo, en primer lugar, al grado de gracia y de caridad de cada uno, y secundariamente a las diversas situaciones con las que manifestaron en este mundo su caridad y adquirieron los méritos para el cielo. «Quien tenga mayor caridad —advierte Santo Tomás—éste es el que verá a Dios con mayor perfección y será más dichoso» [2].

Tercera. ¿Y no experimentarán los bienaventurados tristeza o dolor al ver las calamidades y desgracias que pueden afligir a su familia en este mundo?

117. Naturalmente que no. Santo Tomás dice que las almas de los bienaventurados están de tal manera identificadas con la voluntad divina—que impone justamente esos castigos o los permite por su misericordia precisamente para mayor bien de los que los sufren—, que no se entristecen en lo más mínimo por ello [3].

Tengamos en cuenta—para comprender un poco estos misterios que ahora escandalizan casi nuestra sensibilidad humana—que en el cielo veremos las cosas de muy distinto modo que acá en la tierra. Al contemplar la esencia divina se verificará un cambio profundo y radical en nuestra mentalidad. Allí veremos clarísimamente cómo no hay otra fuente de bondad ni otra razón de bien que el mismo Dios con todos sus divinos atributos. Y como esas desgracias que puedan afligir a los seres queridos que dejamos en el mundo son efecto de la justicia o de la misericordia de Dios, que las impone o permite precisamente para sacar mayo-

[1] Cf. I 12,10.
[2] Cf. I 12,6; GONET, *De Deo* disp.4 a.7 § 2.
[3] Cf. I 89,8.

res bienes, no sólo nos entristeceremos por ellas, sino que nos alegraremos y glorificaremos a Dios, que sabe escribir tan rectamente con renglones torcidos. Lo cual no será obstáculo para que pidamos con fervor a Dios que alivie sus penas o les dé fuerza y resignación para sobrellevar cristianamente el peso de aquellas cruces.

Cuarta. Los bienaventurados del cielo, ¿se relacionan de algún modo con los condenados del infierno?

118. Santo Tomás dedica a este asunto una cuestión dividida en tres artículos [4]. Vamos a recoger en una serie de preguntas y respuestas los datos fundamentales que se desprenden de sus principios.

PREGUNTA.—Los bienaventurados, ¿ven también los tormentos de los condenados?

RESPUESTA.—Sí.

P.—¿Y no se entristecen por ello?

R.—La tristeza es imposible en el cielo.

P.—Y ¿cómo puede explicarse tamaña impasibilidad ante el dolor ajeno?

R.—Reconocemos nuestra impotencia para explicar en este mundo estos misterios tan hondos; pero algo tiene que decirnos el hecho de que Dios, infinitamente más bueno y misericordioso que los bienaventurados, mantendrá el infierno por toda la eternidad en castigo de los culpables definitivamente obstinados en el mal.

P.—Todo el que sufre es digno de compasión.

R.—A no ser que sufra culpablemente y por propia elección un castigo justamente merecido y de cuya causa no se arrepiente ni se arrepentirá jamás.

P.—Según esto, ¿los bienaventurados odian a los condenados?

R.—El odio es incompatible con la caridad universal en que se abrasan los bienaventurados; pero no pueden menos de rechazar el pecado y a todos aquellos que estén como consubstancializados con él, aunque acá en la tierra hubieran llevado su misma sangre y vivido en su mismo hogar.

P.—¿Cómo es posible que los bienaventurados puedan ser felices viendo condenados en el infierno a miembros de su familia?

R.—Ya hemos dicho que en el cielo cambiará por completo nuestra mentalidad. Allí veremos las cosas tal como las ve Dios, o sea tal como son en realidad. Es aquí donde tenemos una visión borrosa e inexacta de las cosas, ya que las exigencias de nuestra razón quedan muchas veces obscurecidas y nubladas por una sensibilidad no siempre de acuerdo con aquellas imperiosas exigencias.

P.—¿Y no sería mejor que Dios les quitase a los bienaventurados la visión de las penas del infierno, que introducen una nota disonante en las claridades y alegrías de la gloria?

R.—Es conveniente que las vean para que sepan agradecer mejor a Dios la infinita misericordia con que les libró de aquellas penas, que acaso en este mundo merecieron muchas veces por sus pecados.

P.—De todas formas la visión de una cosa tan torpe y desventurada, ¿no empañará de algún modo la clara luz que brilla en los ojos de los bienaventurados?

[4] Cf. *Suppl.* 94.

R.—El rayo de sol no se mancha al caer de lleno sobre un inmundo lodazal.

P.—Quisiera ver un poco más claras todas estas cosas.

R.—En este mundo es imposible; pero, a la luz de la gloria, veremos claramente que nada de lo que Dios ha dispuesto podría disponerse mejor.

CAPÍTULO 4

LOS NOMBRES DE DIOS

119. Terminado el estudio del conocimiento propísimo de Dios por la visión directa e inmediata de su divina esencia, se impone ahora tratar de los *nombres divinos* con los cuales conocemos o designamos a Dios imperfectísimamente en esta vida.

Santo Tomás dedica a los nombres divinos una larga cuestión dividida en doce artículos [1]. Como muchas de las cuestiones de alta metafísica que en ella plantea son de difícil comprensión para los no iniciados en filosofía, y, por lo mismo, de interés menos común, nos vamos a limitar a exponer los siete principales nombres con que designa a Dios la Sagrada Escritura. Son los siguientes [2]:

1.º **Yavé** (YHVH), derivado de *Havah* (fue, vivió), significa *el que es*, o *el que es su propio ser*, o *todo el ser*, según aquella misteriosa expresión del mismo Dios: *Yo soy el que soy* (Ex 3,14). Los hebreos, interpretando falsamente algunos textos de la Sagrada Escritura, no se atrevían a pronunciar este nombre fuera del templo; y desde la muerte de Simón el justo (cerca de doscientos años antes de Cristo), aun en el mismo templo rehuían pronunciarlo. Cuando salía ese nombre en la Sagrada Escritura, leían *Adonai*. El resultado de esto fue que muchos hebreos ignoraban la verdadera pronunciación de este nombre. Durante mucho tiempo se pronunció *Jehová*, pero hoy es casi común entre los eruditos la pronunciación *Yavé*.

Este es el principal y el más propio nombre de Dios. Corresponde a su *esencia metafísica*, que consiste, como vimos, en *existir por sí mismo*, en ser *el mismo Ser* en toda su plenitud infinita.

2.º **El**, al que responde en arameo *el* y en asirio-babilónico *ilu*. Según algunos significa *Poder* y según otros *Dominio*. La mayor parte de las veces la Sagrada Escritura lo aplica al Dios verdadero (cf. Gen 17,1, etc.), pero a veces lo aplica también a los falsos dioses (por ejemplo, en Isaías 44,10-15). Afín a este nombre es el nombre árabe *Ilah*, o con el artículo *al-Ilah* = *Al lah*.

Eloah y *Elohim* parecen ser conclusiones del nombre *El*, como defienden hoy muchos autores, contra otros que quieren derivar estos nombres del arábigo *aliha* (pasmó) o *alaha* (cultivó).

[1] Cf. I 13,1-12.
[2] Cf. ZUBIZARRETA, o.c., vol.2 n.257.

Eloah es forma singular y significa *potencia* (el Fuerte, el Poderoso). Se adjudica a veces al verdadero Dios, y otras a los falsos dioses. *Elohim* es la forma plural *(potencias)* y con frecuencia significa el verdadero Dios en plural mayestático; pero a veces se aplica a los ángeles, a los dioses falsos y alguna vez a una diosa.

3.º **Adonai,** que se traduce *Señor mío.* Es nombre plural de excelencia, y significa Dios en razón de su dominio, o sea en cuanto *rector* y *gobernador.*

4.º **Elion,** derivado de *'alah* (= ascendió), significa *Supremo.* En griego se dice ὕφιστος, y significa la mayor parte de las veces el verdadero Dios, y otras veces el supremo entre los dioses. En la Sagrada Escritura se aplica muchas veces a Dios.

5.º **Ab** significa *Padre.* En la Sagrada Escritura se atribuye muchas veces a Dios, cuando se le presenta derramando los beneficios de la creación, conservación y providencia.

6.º **Kadosch** es lo mismo que *Santo.* Con este nombre se designa a Dios cuando se le presenta como puro, santo y perfecto.

7.º **Dios.** Es el nombre más común y universal con que se designa el Ser primero y supremo. Muchos eruditos lo derivan de la raíz sánscrita *div. dyu* = lucir. De donde sale en sánscrito *Dyaus,* en persa *Daeva,* en griego θεος, en egipcio *Theu,* en latín *Jupiter Diupater* (padre de los dioses), en lituánico *Diewas,* en escandinavo *Tyr,* en anglosajón *Tiw,* en suizo *Dia.* De aquí que toda la raza aria parece que con el nombre Dios quiso significar la *fuente de la luz,* el *dominador del cielo lúcido,* el *padre celestial.*

Los mismos paganos de hoy designan a Dios con nombres que significan cierto supremo ser. Y así para los egipcios es *Nutar* = juez inexorable; para los chinos, *Schangti* = supremo señor, o también *Tieu* = cielo; para los indios, *Brahma* = fuente de vida, o *Vischnu* = salvador, o también *Schiva* = justo juez.

Estos son los principales nombres con que la Sagrada Escritura designa al Ser Supremo, Creador y Señor de todo cuanto existe. El más propio de todos ellos es, como hemos dicho, el de *Yavé* significando *El que es.* Escuchemos a Santo Tomás razonando esta preferencia [3]:

«EL QUE ES es el más propio de todos los nombres de Dios, y esto por tres razones:

a) *Por su significado.* Este nombre no significa una forma determinada, sino *el mismo ser.* Y puesto que el ser de Dios es su mísma esencia, y esto a nadie compete más que a Él, éste será sin duda, entre todos, el nombre que le designa con mayor propiedad, pues los seres toman nombre de su forma.

b) *Por su universalidad.* Los otros nombres de Dios son menos comunes, y, cuando equivalen a éste, le añaden algún concepto distinto que,

[3] Cf. I 13,11.

en cierto modo, le informa y determina. Pues bien: como nuestro entendimiento no puede en esta vida conocer la esencia de Dios tal como es en sí misma, todo cuanto determina lo que conocemos de Dios a un modo de ser cualquiera, contribuye a alejarlo del modo de ser que tiene. Y por esto, cuanto menos determinados y más comunes y absolutos sean los nombres, con tanta mayor propiedad los aplicamos a Dios. A este propósito dice San Juan Damasceno que «el más principal de todos los nombres que se aplican a Dios es *El que es*, pues es nombre que lo abarca todo, porque incluye al mismo ser como un piélago de substancia infinito e ilimitado». Efectivamente, con otro nombre cualquiera se determina algún modo de ser de la substancia de una cosa, pero con este nombre no se determina ninguno, porque se refiere indeterminadamente a todos, y por esto le llama «piélago infinito de substancia».

c) *Por lo que incluye su significado*, pues significa el ser *en presente*, y esto es lo que con la mayor propiedad se dice de Dios, cuyo ser no conoce el pasado ni el futuro, como dice San Agustín».

Al comparar el nombre *El que es* con el nombre *Dios*, advierte el Doctor Angélico lo siguiente [4]:

«El nombre *El que es*, tanto por su origen—pues se toma del ser— cuanto porque connota tiempo presente, según hemos dicho, le conviene con más propiedad que el de *Dios;* aunque por razón de lo que significa sea más propio el nombre de *Dios*, el cual se emplea para significar la naturaleza divina [5]. Y más propio todavía es el nombre *Tetragrammaton*, impuesto para significar la substancia de Dios incomunicable, o, por decirlo así, singular».

En resumen: como advierte un teólogo contemporáneo [6], así como no es posible comprender con un concepto adecuado la esencia divina, de la misma manera tampoco es posible hallar un nombre que le cuadre perfectamente. De ahí que los Santos Padres llamen a Dios «indecible, inefable» (ἄρρητος, ineffabilis) e «innominado» (ἀνώνυμος). Los diversos nombres que la Sagrada Escritura aplica a Dios expresan más bien las operaciones de Dios que su esencia divina.

[4] Ibid., ad 1.
[5] Cf. I 13,8.
[6] Cf. Ott, *Manual de teología dogmática* (Barcelona 1958) p.60.

SECCIÓN TERCERA

OPERACIONES DE DIOS

120. Después del estudio de la naturaleza divina considerada en sí misma, el orden lógico exige que estudiemos sus *operaciones*, pues el obrar sigue al ser, y el modo de obrar al modo de ser.

Pero es preciso distinguir en Dios dos clases de operaciones: unas *inmanentes*, cuyo término permanece dentro de Dios (v.gr., el entender y el querer); y otras *transeúntes*, llamadas así porque producen un efecto exterior o extrínseco a la divinidad (v.gr., el poder de Dios sobre todas las criaturas) *.

Según esto, he aquí el esquema de las divinas operaciones que vamos a examinar cuidadosamente en esta sección de nuestra obra:

OPERACIONES DIVINAS

- I. Su principio radical ..... La vida de Dios.
- II. Operaciones inmanentes.
  - 1) Intelectuales ..... La ciencia de Dios.
  - 2) Afectivas .....
    - La voluntad de Dios.
    - El amor de Dios.
    - La justicia y la misericordia.
  - 3) Del entendimiento en orden a la voluntad .....
    - La providencia de Dios.
    - La predestinación.
    - El libro de la vida.
- III. Operaciones transeúntes ..... El poder de Dios.
- Apéndice ..... La bienaventuranza de Dios.

CAPÍTULO I

LA VIDA DE DIOS

Como acabamos de indicar en el esquema anterior, el principio radical o raíz de donde brotan las operaciones divinas es la *vida* misma de Dios. Por lo mismo, hay que estudiar en primer lugar esta vida de Dios, fuente y manantial de todas las operaciones divinas tanto inmanentes como transeúntes.

Para proceder con el mayor orden y claridad posibles vamos a dar unas nociones previas sobre la vida en general y sus diferentes grados [1]:

* Cf. I 14 pról.

[1] Cf. FARGES, *Philosophia scholastica* ed.6o (París 1934) vol.1 p.221-23.

121. I. **La vida en general.** La vida puede considerarse *en concreto* o *en abstracto*.

a) CONSIDERADA EN CONCRETO decimos que viven aquellos seres que *se mueven a sí mismos*, o sea que están dotados de un *movimiento inmanente*, ya se trate de un movimiento local o de un movimiento intelectual, como el entender o amar. Conocemos que una planta vive cuando la vemos florecer y crecer. Por el contrario, decimos que una piedra es un ser *muerto* porque carece de todo movimiento propio o intrínseco a ella misma. Escuchemos a Santo Tomás [2]:

«Lo primero que nos mueve a decir que un animal vive es ver que empieza a moverse por sí mismo, y pensamos que sigue viviendo mientras notamos en él este movimiento; y cuando ya no se mueve por sí, sino sólo a impulso de otro, decimos que ha muerto por falta de vida. Por donde se ve que, hablando con propiedad, *son vivientes los seres que se mueven a sí mismos*, cualquiera que sea la especie de su movimiento».

Por analogía y en sentido puramente metafórico llamamos agua *viva* a la que brota y fluye de un manantial (a diferencia del agua paralizada o inmóvil de un estanque); consideramos llama *viva* a la que se mueve flameando, a diferencia del fuego inmóvil de una brasa, etc. De esto procede el adagio común: «la vida está en el movimiento».

b) CONSIDERADA EN ABSTRACTO puede darse de la vida una doble definición:

1.ª *La vida en acto primero* (o sea, en su principio *radical)* coincide con *una substancia dotada de movimiento inmanente, o sea que puede moverse a sí misma*. No es necesario que esa substancia se mueva continuamente o en un momento dado; basta, simplemente, con que esté dotada o capacitada para moverse *por sí misma*. Y así, v.gr., un animal completamente paralizado por el sueño no por eso deja de tener vida.

2.ª *La vida en acto segundo* (o sea, en sus *operaciones* o actividades vitales) consiste en la *actividad por la cual se mueven los seres dotados de movimiento inmanente*. Es, sencillamente, el *ejercicio* de su capacidad motora inmanente.

Por aquí puede verse que son *incompletas* las definiciones de la vida dadas por algunos autores, tales como éstas: «La vida es el conjunto de las funciones que resisten a la muerte» (Bichat), o «La vida es el conjunto de las funciones del ser organizado» (Guthlin). Esas *funciones* son efecto de la vida (la vida en acto segundo), pero no la misma vida (en acto primero), que se salva perfectamente sin ninguna función. Por eso dice profundamente Santo Tomás que «la vida no es un predicado *accidental* (= una operación), sino *substancial* (= una substancia viviente) [3].

Las dos notas más esenciales y características del movimiento vital son la *espontaneidad* y la *inmanencia*.

[2] I 18,1.
[3] Cf. I 18,2.

122. 2. **Diferentes grados de vida.** Puesto que la vida consiste o se caracteriza por el movimiento espontáneo e inmanente, habrá tantos grados de vida cuantos sean los grados o modos diversos de espontaneidad y de inmanencia. En este sentido se distinguen perfectamente tres vidas: *vegetativa, sensitiva* e *intelectiva,* ya que es muy distinta la espontaneidad e inmanencia del movimiento vital de las plantas, de los animales y de los seres inteligentes.

Si atendemos al *grado de perfección* de estas tres clases o especies de vida, el lugar ínfimo corresponde indudablemente a la vida *vegetativa,* tanto por su mayor *dependencia de la materia* inerte como por su *menor amplitud* o universalidad (puesto que se limita al *cuerpo* vivo). El segundo lugar corresponde a la vida *sensitiva,* menos dependiente de la materia y más amplia o universal, puesto que está dotada de conocimiento sensitivo. El lugar más alto y perfecto corresponde a la vida *intelectiva,* cuya amplitud es tan vasta que se extiende incluso a las cosas inmateriales y puede subsistir con absoluta independencia de la materia (almas separadas, ángeles, Dios).

La vida intelectiva, a su vez, tiene tres grados, cada vez más perfectos: *humana, angélica* y *divina.* La vida intelectual humana es, de suyo, *racional o discursiva;* la angélica es puramente *intelectual* (o sea, puramente *intuitiva,* sin discursos ni razonamientos); y la divina es tan perfecta que se confunde con el mismo ser de Dios. De donde se deduce, sin más, que Dios es el ser viviente por excelencia, o, mejor aún, la *Vida misma* en toda su universalidad y perfección infinita.

3. **Doctrina católica.** Presupuestas estas nociones, vamos a exponer la doctrina católica sobre la vida de Dios en unas sencillas conclusiones.

Conclusión 1.ª Dios es el Ser viviente por excelencia. (De fe.)

123. Esta conclusión es tan clara y evidente, que no ha sido negada jamás absolutamente por nadie[4]. Los ateos niegan la *existencia* de Dios, pero cualquiera que admita su existencia confiesa inmediatamente que es el Ser viviente por excelencia. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Son innumerables los pasajes bíblicos en que se nos habla del Dios *vivo.* Citamos unos pocos por vía de ejemplo:

«Yo doy la vida, yo doy la muerte..., yo alzo al cielo mi mano y juro por mi eterna vida» (Deut 32,39-40).

«Mi alma está sedienta de Dios, del Dios vivo. ¿Cuándo vendré y veré la faz de Dios?» (Ps 42,3).

[4] Sólo David de Dinant incurrió en el tremendo error de confundir a Dios con la *materia prima,* o sea con lo más lejano y opuesto a la vida que puede pensarse. Por eso Santo Tomás, siempre tan moderado en sus expresiones, lanzó una palabra dura al calificar esta aberración: *stultissime posuit Deum esse materiam primam* (I 3,8).

«Mi corazón y mi carne saltan de júbilo por el Dios vivo» (Ps 83,3).

«Te conjuro por Dios vivo: di si eres tú el Mesías, el Hijo de Dios» (Mt 26,63).

«En El estaba la vida y la vida era la luz de los hombres» (Io 1,4)

«Pues así como el Padre tiene la vida en sí mismo, así dio también al Hijo tener vida en sí mismo» (Io 5,26).

«... al que está sentado en el trono, que vive por los siglos de los siglos» (Apoc 4,9).

«Y juró por el que vive por los siglos de los siglos» (Apoc 10,6).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. La Iglesia ha proclamado repetidas veces el dogma de la existencia de Dios *vivo*. He aquí, por ejemplo, la declaración dogmática del concilio Vaticano I:

«La santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana cree y confiesa que hay un solo Dios verdadero y *vivo*, Creador y Señor del cielo y de la tierra...» (D 1782).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Pueden señalarse multitud de argumentos. He aquí algunos por vía de ejemplo [5]:

a) Dios, como espíritu purísimo que es, entiende y ama. Pero entender y amar es propio exclusivamente de los seres vivientes. Luego Dios es viviente.

b) Dios es la *primera causa agente*, como ya vimos. Pero la primera causa agente no obra movida por otra, sino *sólo por sí misma*. Pero la vida consiste precisamente en moverse por sí mismo. Luego...

c) Dios es el *ser perfectísimo*, como vimos también. Pero los seres vivientes son más perfectos que los que no tienen vida, como es evidente. Luego Dios, ser perfectísimo, está dotado de vida perfectísima.

Conclusión 2.ª Dios no solamente vive, sino que es su propia vida, o, mejor aún, la Vida misma. (Completamente *cierta*.)

124. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Lo dijo el mismo Cristo, Hijo de Dios y Dios como el Padre y el Espíritu Santo: *Yo soy la Vida* (Io 14,6).

b) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Santo Tomás lo prueba con cuatro argumentos clarísimos [6]:

1.º Dios *es* su propio ser, como ya vimos. Pero como el vivir de los vivientes coincide con su propio ser de vivientes, hay que concluir que Dios *es* su propia vida.

2.º En Dios no se distinguen su ser y su entender. Pero como solamente entienden los seres vivientes, la *vida* de Dios coincide con su ser y su entender. Luego Dios *es* su propia vida.

3.º Si Dios no fuera su propia vida, esta vida sería algo sobreañadido a su propia esencia. Pero a Dios no puede añadírsele absolutamente nada, puesto que es infinitamente perfecto. Luego Dios *es* su propia vida.

[5] Cf. *Contra gent.* I 97.
[6] Cf. *Contra gent.* I 98.

4.º Si Dios no fuera su propia vida, habría en El algo que no sería El mismo, y entonces sería compuesto. Pero Dios es infinitamente simple, como ya vimos. Luego *es* su propia vida.

Ahora bien: el hecho de que la vida de Dios coincida con el mismo ser de Dios hace que la vida de Dios sea la vida *infinita*, o sea, *la misma Vida por esencia*, de la cual son meras derivaciones y resonancias todas las demás vidas existentes y aun todos los seres creados. Vamos a precisar esto último en una nueva conclusión.

Conclusión 3.ª Todas las cosas creadas son vida en Dios. (Completamente *cierta.)*

125. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Lo dice expresamente en diversos lugares:

«Todo cuanto ha sido hecho, en El era vida» (Io 1,3-4) [7].
«En El vivimos, nos movemos y existimos» (Act 17,28).

b) La razón teológica. Escuchemos el sencillo razonamiento de Santo Tomás [8]:

«Hemos dicho que el vivir de Dios es su mismo entender. Pero como en Dios se identifican el entendimiento, el acto de entender y el objeto entendido, síguese que cuanto hay en Dios a título de entendido, es su misma vida y su mismo vivir. Por consiguiente, como todas las cosas que Dios hace están en El como entendidas, todas son en El la misma vida divina».

Nótese, sin embargo, que Dios es vida de todas las cosas en cuanto fuente o *causa primera eficiente y ejemplar* de todos los seres creados, como dice el salmo: «Porque en ti está la fuente de la vida» (Ps 35,10). Pero de ninguna manera es vida de las cosas como causa *formal* de las mismas, porque la forma es intrínseca al ser y Dios no puede entrar en composición con nadie para formar con él otro ser; y, además, la causa formal no puede ser a la vez causa eficiente y ejemplar, como lo es Dios de todas las cosas.

Capítulo 2

LA CIENCIA DE DIOS

Hemos llegado a una de las cuestiones más importantes y fundamentales del tratado teológico *de Dios uno*. El capítulo de la ciencia divina repercute enormemente en otras muchas cuestiones teológicas importantísimas, principalmente en lo relativo a la crea-

[7] Así leen esos versículos un gran número de Santos Padres, el Doctor Angélico (I 18,4 *sed contra)* y la mayor parte de los exegetas modernos.
[8] I 18,4.

ción y gobernación de los seres creados y al impresionante problema de la divina predestinación.

Vamos a dividir nuestro estudio en tres artículos:

1.º Existencia y naturaleza de la ciencia divina.
2.º Objeto de la misma.
3.º En qué medio conoce Dios los futuros contingentes y libres.

ARTÍCULO I

EXISTENCIA Y NATURALEZA DE LA CIENCIA DIVINA

126. Al hablar de la ciencia de Dios es preciso determinar, ante todo, en qué sentido tomamos aquí la palabra *ciencia*, porque es cierto que en alguno de sus sentidos no puede tenerla Dios, pues sería una imperfección en El.

La palabra *ciencia* puede tener tres sentidos diferentes:

a) EN SENTIDO AMPLÍSIMO significa *conocimiento cierto y evidente* (en general). En este sentido *ciencia* es sinónimo de *conocimiento*, sin más determinaciones.

b) EN SENTIDO PROPIO es clásica la definición de la ciencia: *El conocimiento cierto y evidente de las cosas por sus causas próximas*. Añade al conocimiento en general el conocimiento por sus causas *próximas*.

c) EN SENTIDO ESTRICTO O PROPÍSIMO es «el conocimiento cierto y evidente de las cosas por sus causas próximas *adquirido mediante el discurso de la razón*». Añade la nota *discursiva* al concepto propio de ciencia.

En este último sentido, Dios no tiene ni puede tener ciencia, pues el *discurso* es propio y exclusivo de la criatura racional (el hombre) y la ciencia que con él se adquiere es, de suyo, imperfectísima, parcial, lenta y trabajosa, lo cual es del todo incompatible con la infinita perfección de Dios.

Ni siquiera en el sentido propio (conocimiento *por las causas próximas)* puede hablarse de *ciencia* divina. Porque Dios, como veremos, no conoce las cosas por sus causas *próximas* (que son, todas ellas, causas *creadas* o *segundas)*, sino *por sí mismo, por su propia divina esencia* en cuanto *Causa Primera* que les ha dado el ser sacándolas de la nada a la existencia real.

Cabe hablar de la ciencia de Dios únicamente en el primer sentido, o sea, en su acepción *amplísima*, en cuanto sinónima de *conocimiento cierto y evidente* de las cosas. En este sentido, la ciencia corresponde a Dios en grado perfectísimo o infinito. Vamos a exponer la existencia y naturaleza de la ciencia divina en una serie de conclusiones.

Conclusión 1.ª Dios es infinitamente inteligente y su ciencia o conocimiento alcanza el grado sumo de perfección. (De fe.)

127. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Alude infinidad de veces a la sabiduría infinita de Dios:

«Yavé es Dios sapientísimo» (1 Sam 2,3).

«En El están la sabiduría y el poder; suyo es el consejo, suya la prudencia» (Iob 12,13).

«Hizo sabiamente los cielos» (Ps 135,5).

«¡Oh profundidad de la riqueza, de la sabiduría y ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son sus juicios y cuán inescrutables sus caminos!» (Rom 11,33).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. El concilio Vaticano I declaró expresamente que Dios es «infinito en su *entendimiento* y voluntad y en toda perfección» (D 1782) y que «*todo está desnudo y patente ante sus ojos*» (Hebr 4,13), incluso lo que ha de acontecer por libre acción de las criaturas» (D 1784).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Escuchemos al Doctor Angélico [1]:

«Es indudable que la inmaterialidad de un ser es la razón de que tenga conocimiento, y tanto más y mejor conoce cuanto más inmaterial sea. Por eso las plantas no conocen, debido a que son puramente materiales. Los sentidos corporales son ya aptos para conocer, porque reciben la impresión de las cosas sin la materia de esas cosas (v.gr., el ojo percibe la fotografía de las cosas = *especie impresa*, sin que las cosas mismas se metan dentro de él). El entendimiento, en fin, conoce mucho mejor y más ampliamente que los sentidos, porque está más alejado de la materia y no se mezcla con ella.

Ahora bien: como Dios, según ya vimos, está en la cúspide de la inmaterialidad, puesto que es espíritu purísimo, sígguese que está también en la cumbre suprema del conocimiento. Luego Dios es infinitamente inteligente y conoce todas las cosas en grado sumo de perfección».

De esta sublime doctrina se desprenden las siguientes consecuencias:

1.ª La ciencia no es en Dios una cualidad o hábito intelectual (como en las criaturas inteligentes), sino *sustancia* y *acto puro* (ad 1).

2.ª La ciencia de Dios reúne todas las excelencias, superándolas infinitamente, de lo que constituye en el hombre la ciencia, inteligencia, sabiduría, prudencia y consejo (ad 2).

3.ª La ciencia de Dios no reviste los modos de la ciencia creada, tales como la de ser universal o particular, habitual o potencial, etc. Tiene el modo *singularísimo* del mismo ser divino, pues lo conocido está en el que conoce conforme a su modo de ser (ad 3).

Conclusión 2.ª La ciencia de Dios no es discursiva, sino que conoce todas las cosas simultáneamente con un único y simplicísimo acto. (Doctrina cierta y común.)

128. La razón es porque el entendimiento divino es infinitamente perfecto, o sea, *acto puro* sin ninguna potencialidad, por lo cual lo penetra todo profundísimamente con un solo golpe de vista, sin que necesite pasar de unos conceptos a otros o de los principios a las conclusiones.

Otra razón de esta simplicidad y perfección de la ciencia divina es por el hecho de que Dios—como veremos—ve todas las cosas no *en sí mismas*, sino en *Sí mismo*, que es absolutamente *uno;* de

[1] Cf. I 14,1. El paréntesis explicativo es nuestro.

donde se sigue que las ve todas simultánea y no sucesivamente [2]. Por eso dice hermosamente San Agustín que «Dios no va viendo las cosas una por una, como si su mirada fuese pasando de unas a otras, sino que las ve todas a la vez» [3].

Conclusión 3.ª La ciencia de Dios no es variable, sino absolutamente inmutable. (Doctrina cierta y común.)

129. Quiere decir que la ciencia de Dios no va cambiando o mudándose con la adquisición de nuevos conocimientos o el olvido de los que ya tiene, sino que permanece siempre fija e invariable, sin aumentar ni disminuir.

La razón es porque, siendo una ciencia *infinita* que abarca absolutamente todo el ser de Dios y el de todas las cosas creadas presentes, pretéritas y futuras, es imposible que aumente o disminuya en modo alguno o en lo más mínimo. Esa invariabilidad es una consecuencia necesaria de su infinita perfección, por el hecho mismo de que la ciencia de Dios se identifica con la propia esencia divina, que es absolutamente inmutable [4].

Conclusión 4.ª La ciencia de Dios es solamente especulativa o especulativa y práctica a la vez, según el objeto sobre el que recaiga. (Doctrina cierta y común.)

130. Como es sabido, se entiende por ciencia *especulativa* aquella que se limita al puro *conocer*, sin orden alguno, a la práctica o realización de una cosa. Y ciencia *práctica* es aquella cuyo fin es una cosa operable o una operación.

Según esto, con relación a la ciencia divina hay que decir lo siguiente [5]:

1.º La ciencia o conocimiento que Dios tiene de sí mismo y de las cosas meramente *posibles* que jamás vendrán a la existencia es una ciencia *puramente especulativa*, puesto que no se trata de nada *operable* que se pueda o deba hacer.

2.º El conocimiento que Dios tiene de todos los seres creados es *especulativo* y *práctico* a la vez, en cuanto que conoce infinitamente mejor que nosotros todo cuanto podemos conocer especulando por medio de definiciones y análisis, y en cuanto que la ciencia divina—como vamos a ver inmediatamente—es *causa* de todo cuanto existe.

3.º Por lo que se refiere al mal, aunque es cosa que Dios no puede hacer, entra, sin embargo, lo mismo que el bien, en la esfera de su conocimiento *práctico*, en cuanto que, *para sacar mayores bienes*, lo ordena o dispone (mal físico o de pena) o lo permite desaprobándolo (mal moral). Volveremos sobre esto en su lugar correspondiente.

[2] Cf. I 14,7.
[3] San Agustín, *De Trinitate* l.15 c.14: ML 42,1077.
[4] Cf. I 14,15.
[5] Cf. I 14,16.

Conclusión 5.ª La ciencia de Dios es causa primera, directiva y eficiente de todas las cosas creadas, en cuanto lleva adjunta la voluntad de crearlas.

131. Esta conclusión es importantísima y, por ello, vamos a estudiarla cuidadosamente.

Expliquemos, ante todo, los términos de la conclusión.

LA CIENCIA DE DIOS, o sea, el conocimiento que tiene Dios de las cosas creadas.

ES CAUSA PRIMERA, o sea, absolutamente anterior a cualquier otra causalidad, de cualquier naturaleza que sea.

DIRECTIVA, como la idea de una casa que tiene en su mente el arquitecto dirige su mano al trazar los planos o al ordenar la construcción de la misma. Esta causa directiva recibe también el nombre de causa *ejemplar*.

Y EFICIENTE, como el albañil es causa eficiente de la casa concebida por el arquitecto.

DE LAS COSAS CREADAS. A ellas nos referimos en esta conclusión, no al conocimiento que Dios tiene de sí mismo o de las cosas simplemente *posibles*, que es especulativo y no práctico.

EN CUANTO LLEVA ADJUNTA LA VOLUNTAD DE CREARLAS, porque es evidente que las cosas que Dios conoce simplemente, pero sin querer crearlas, se confunden con los seres meramente *posibles*. Para que una cosa conocida por Dios como *posible* venga de hecho a la existencia es preciso que Dios *quiera* crearla, o sea, es preciso que a su conocimiento especulativo se junte *la voluntad de crearla*.

Precisado el sentido de los términos de la conclusión, veamos ahora las diferentes opiniones de los teólogos católicos en torno a ella.

Que la ciencia de Dios es causa *primera directiva* o *ejemplar* de las cosas creadas es doctrina *cierta* y *común*, admitida por todas las escuelas católicas. Es evidente que Dios, como supremo Arquitecto del mundo, antes de crear las cosas las conocía ya con su ciencia *especulativa*, en donde preexistían desde toda la eternidad, como preexiste una casa en los planos del arquitecto antes de ser construida; y esa ciencia preexistente eternamente en Dios *dirigió* la obra de la Creación cuando Dios quiso realizarla. Sobre esto no cabe discusión posible y de hecho no la hay entre las escuelas católicas.

Otra cosa es cuando se dice que la ciencia de Dios no solamente es causa primera *directiva* o *ejemplar* de las cosas creadas, sino también causa *primera eficiente* de las mismas cuando lleva adjunta la voluntad de crearlas. Sobre esta cuestión se dividen los teólogos en dos grandes escuelas: la *tomista* y la *molinista*.

a) LA ESCUELA TOMISTA—llamada así por tener como jefe a Santo Tomás de Aquino, cuyas directrices sigue fidelísimamente—afirma sin vacilar

la doctrina recogida en nuestra conclusión, por las razones que expondremos al desarrollar la prueba de la misma.

b) La escuela molinista—que recibe su nombre de su fundador el jesuita Luis de Molina (1535-1600)—afirma que la ciencia de Dios es causa primera *directiva* de todo cuanto hace, e incluso causa *eficiente* de las cosas *necesarias* (o sea, de las que no están dotadas de voluntad propia), pero no es causa *eficiente* de las cosas futuras *libres*, o sea, de las que dependen de la libre determinación de las criaturas. Estas las conoce Dios de antemano por su «ciencia media» y, en vista de ese previo conocimiento, obtenido por la previsión de lo que harán las criaturas colocadas en tales o cuales circunstancias, determina ponerlas en éstas o en las otras circunstancias para lograr sus planes divinos. Expondremos largamente esta teoría al hablar del *medio* del conocimiento divino de los futuros contingentes y las razones por las cuales no podemos admitirla (cf. n.148ss).

Con el máximo respeto a los ilustres teólogos de la escuela molinista, nosotros vamos a defender la doctrina tomista recogida en la conclusión, que coincide, nos parece, con la verdad objetiva de las cosas. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Nos dice en innumerables lugares que Dios hizo *todas* las cosas *por su palabra* (expresión exterior de la *idea* interior), sin más ayuda que el *imperio de su voluntad* omnipotente; que es, precisamente, lo que afirmamos en la conclusión. He aquí algunos textos:

«Y dijo Dios: *Hágase la luz*, y la luz fue hecha» (Gen 1,3).

«Por la palabra de Yavé fueron hechos los cielos, y todo su ejército por el aliento de su boca» (Ps 32,6).

«Alaben el nombre de Yavé (todos los seres creados), porque díjolo El y fueron hechos» (Ps 148,5).

«Dios de los padres y Señor de la misericordia, que con tu palabra hiciste todas las cosas» (Sap 9,1).

«Por la palabra del Señor existe todo, y todo cumple su voluntad según su ordenación» (Eccli 42,15).

«Así la palabra que sale de mi boca no vuelve a mí vacía, sino que hace lo que yo quiero y cumple su misión» (Is 55,11).

«El con su poder ha hecho la tierra, con su sabiduría cimentó el orbe, y con su inteligencia tendió los cielos. A su voz se congregan las aguas en el cielo» (Ier 10,12-13).

«Según el propósito de Aquel que hace todas las cosas conforme al consejo de su voluntad» (Eph 1,11).

Los textos, como se ve, no pueden ser más claros y explícitos.

b) El magisterio de la Iglesia. El concilio Vaticano I definió solemnemente que Dios creó todas las cosas, no por necesidad, sino *por su libre voluntad:*

«Si alguno dijere... que Dios no creó *por libre voluntad*, sino con la misma necesidad con que se ama necesariamente a sí mismo..., sea anatema» (D 1805).

Y en otro lugar, el mismo concilio enseña que

«todo lo que Dios creó con su providencia lo conserva y gobierna, alcanzando de un confín a otro poderosamente y disponiéndolo todo suavemente (cf. Sap 8,1). Porque todo está desnudo y patente ante sus ojos (Hebr 4,13), *aun lo que ha de acontecer por libre acción de las criaturas*» (D 1784).

c) La razón teológica. Expondremos por separado la prueba de las tres afirmaciones que contiene la conclusión [6]:

1.º La ciencia de Dios es la causa primera directiva o ejemplar de todas las cosas.

Ya dijimos que esto es doctrina *común* y admitida por todas las escuelas católicas. Es del todo evidente que la ciencia del artífice es causa de lo fabricado por él, ya que el artífice obra guiado por su pensamiento, en donde tiene el prototipo o ejemplar de lo que intenta fabricar.

2.ª Es también la causa primera eficiente de todas las cosas.

La razón, profundísima, es porque la ciencia de Dios no es un accidente sobreañadido a su esencia (como lo es en nosotros, que podemos ser sabios o ignorantes sin dejar de ser hombres), sino que *se identifica totalmente con la esencia divina*, de suerte que—como veremos al estudiar el objeto primario de la ciencia divina—Dios y su ciencia no son dos cosas, sino una sola y mismísima realidad. De donde se sigue que así como es absolutamente imposible la existencia de un ser creado que no haya sido creado por Dios (es absurdo y contradictorio), así es absolutamente imposible que exista o se produzca jamás en el mundo una sola cosa, necesaria o libre, que no dependa esencialmente de la ciencia de Dios como *causa eficiente primera de la misma;* o sea, que la ciencia de Dios es absolutamente *anterior* a todo cuanto se haga u ocurra en el mundo, incluso las acciones de las criaturas *libres*, sin que sea posible que Dios tenga que prever con la llamada «ciencia media» lo que harán o dejarán de hacer sus criaturas libres puestas en tales o cuales circunstancias para tomar *después* la determinación de colocarlas o dejarlas de colocar en tales circunstancias. La ciencia de Dios no puede ser jamás *posterior* a lo que quieran hacer las criaturas, sino absolutamente *anterior* a todas las acciones creadas necesarias o libres. Decir lo contrario equivale a poner en Dios *pasividad, dependencia de las criaturas, incertidumbre sobre los futuros libres*, etc., lo que destruye el concepto mismo de Dios, infinitamente transcendente y absolutamente *independiente de todas las criaturas*.

Todo esto supo resumirlo bellísimamente San Agustín con estas sencillas palabras: «No conoce Dios todas las criaturas espirituales y corporales *porque existen*, sino que *existen porque las conoce Dios*» [7].

[6] Cf. I 14,8.

[7] San Agustín, *De Trinitate* l.15 c.13: ML 42,1076; cf. l.6 c.10: ML 42,931. En sus maravillosas *Confesiones* insiste en esta misma idea: «Nosotros vemos estas cosas que Tú hiciste *porque existen;* pero Tú, *porque las ves*, existen» (*Confes.* l.13 c.38: ML 32,868).

3.ª Es causa primera eficiente de todas las cosas creadas en cuanto lleva adjunta la voluntad de crearlas.

Es cosa clara y evidente que entre la infinita cantidad de seres *posibles* que Dios conoce y que *podrían* venir a la existencia, sólo vienen de hecho los que Dios *quiere crear*. Luego la ciencia divina es causa de las cosas creadas *en cuanto lleva adjunta la voluntad de crearlas*, o sea, en cuanto Dios quiera crearlas. Por este motivo —advierte Santo Tomás—a la ciencia creadora de Dios suele llamársela *ciencia de aprobación* [8].

Según esto, aparece claro que la ciencia de Dios es causa primera *directiva* de las cosas en el orden de la *intención;* y causa primera *eficiente* en el orden de la *ejecución*.

N. B. Ya veremos un poco más abajo de qué manera conoce Dios el *mal* y el *pecado futuro* de las criaturas sin causarlo ni aprobarlo, sino únicamente *permitiéndolo* para sacar mayores bienes.

ARTÍCULO 2

OBJETO DE LA CIENCIA DIVINA

132. El objeto de una ciencia cualquiera puede ser *primario* y *secundario*

a) EL OBJETO PRIMARIO, que recibe también el nombre de objeto *formal*, es aquel que la ciencia en cuestión considera en primerísimo lugar y por relación al cual considera todas las demás cosas. Así, por ejemplo, *Dios bajo la razón de deidad* es el objeto formal o primario de la teología como ciencia, porque es lo primerísimo que estudia y sólo con relación a El estudia todas las demás cosas.

b) EL OBJETO SECUNDARIO—que puede llamarse también, en cierto modo, objeto *material*—forma parte asimismo de la ciencia en cuestión, pero sólo secundariamente y por relación al objeto primario o formal. En la ciencia teológica el objeto secundario son *todas las cosas creadas* en cuanto dicen orden o relación a Dios que las creó.

Por lo mismo, al hablar del objeto o contenido de la ciencia divina, hemos de distinguir cuidadosamente el objeto *primario* (Dios mismo, su propia esencia) y el *secundario* (todas las cosas creadas o creables). Vamos, pues, a examinar ambas cosas por separado.

A. Objeto primario

Conclusión. El objeto primario de la ciencia divina lo constituye el mismo Dios, que se conoce perfectamente a sí mismo de una manera totalmente comprensiva y con un conocimiento que se identifica con su propia substancia divina. (Doctrina cierta y común.)

133. Esta conclusión encierra cuatro afirmaciones que vamos a exponer una por una.

[8] Cf. I 14,8.

1.ª El objeto primario de la ciencia divina lo constituye el mismo Dios.

Esta primera afirmación no ofrece dificultad alguna. Se comprende perfectamente que la ciencia divina, *por ser infinita*, ha de recaer en primerísimo lugar sobre el propio Ser infinito, no sobre las criaturas finitas [1].

2.ª Dios se conoce perfectamente a sí mismo.

La razón es porque como en Dios no hay potencialidad alguna, ya que es *acto purísimo*, es forzoso que en El se identifiquen totalmente el entendimiento y la cosa entendida, y, por esto mismo, Dios se conoce a sí mismo perfectísimamente [2].

3.ª Dios se conoce a sí mismo de una manera totalmente comprensiva.

La razón es la misma que acabamos de indicar: como en El se identifican la esencia y la existencia, *el ser* y *el entender*, síguese necesariamente que el Ser *infinito* se comprende a sí mismo *infinitamente*, o sea, agotando exhaustivamente su infinita cognoscibilidad [3].

De donde se desprende que sólo Dios se conoce a sí mismo con un conocimiento *comprensivo*, siendo totalmente imposible a la criatura, incluso mediante la visión beatífica. Lo finito no puede *comprender* o abarcar al infinito.

4.ª El conocimiento de Dios se identifica con su propia substancia divina.

Es otra consecuencia de la infinita *simplicidad* y *perfección* de Dios, en el que no cabe potencialidad alguna. Si su conocimiento no se identificara con su propia substancia divina, habría que decir que la substancia divina estaría en potencia para recibir la perfección del conocimiento que le proporcionaría el entendimiento divino distinto de ella, lo cual es absolutamente incompatible con el *acto puro*, en el que no hay ni puede haber la menor sombra de potencialidad alguna. Luego hay que concluir que el conocimiento de Dios se identifica totalmente con su propia esencia o substancia divina [4].

«Por todo lo cual—advierte profundamente Santo Tomás—se comprende que, en Dios, el entendimiento, lo que entiende, la especie inteligible y el acto de entender *son una sola y misma cosa*. Por eso al decir de Dios que es un Ser inteligente, no se introduce en su substancia multiplicidad ninguna» [5].

[1] El lector que quiera información más amplia sobre esto puede leer el magnífico razonamiento de Santo Tomás en su *Suma contra gentiles* l.1 c.48.
[2] Cf. I 14,2.
[3] Cf. I 14,3.
[4] Cf. I 14,4.
[5] Ibid., ibid.

B) Objeto secundario

Ya hemos dicho que el objeto *secundario* de la ciencia de Dios lo constituyen todas las cosas, *creadas* o *creables*, que han salido o pueden salir de sus manos.

En primer lugar examinaremos, en general, si Dios conoce las cosas distintas de El y de qué manera las conoce. A continuación estudiaremos en particular algunas cosas cuyo conocimiento por parte de Dios pudiera ofrecer alguna dificultad (el no-ser, el mal, lo singular, infinitos seres, los futuros libres y las proposiciones enunciables).

1) En general

Conclusión 1.ª Dios conoce perfectísimamente todas las cosas creadas; y no de una manera confusa o general, sino con un conocimiento clarísimo y singular, que se extiende hasta las últimas diferencias y detalles mínimos de cada cosa. (Doctrina cierta y común.)

134. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Lo dice equivalentemente en innumerables lugares. Baste por todos el siguiente clarísimo texto de San Pablo:

«La palabra de Dios es viva, eficaz y tajante, más que una espada de dos filos, y penetra hasta la división del alma y del espíritu, hasta las coyunturas y la médula, y *discierne los pensamientos y las intenciones del corazón. Y no hay cosa creada que no sea manifiesta en su presencia, antes son todas desnudas y manifiestas a los ojos de Aquel a quien hemos de dar cuenta*» (Hebr 4,12-13).

b) El magisterio de la Iglesia. Ya hemos citado el texto del concilio Vaticano I, donde se declara que Dios conoce perfectamente todas las cosas, «incluso lo que ha de acontecer por libre acción de las criaturas» (D 1784).

c) La razón teológica. Es una consecuencia necesaria de lo que hemos dejado establecido en la conclusión anterior. Si Dios se conoce perfectísimamente a sí mismo, tiene que conocer perfectamente su divino poder y todas las cosas a que se puede extender ese poder. Ahora bien: como el poder divino se extiende a todos los seres creados sin excepción, puesto que es la *causa eficiente* de todos ellos, es forzoso que Dios conozca perfectamente todos esos seres creados sin ninguna excepción; y no sólo en general, sino individualmente, en particular y en sus últimas diferencias y detalles más mínimos, pues a todos éstos se extiende en absoluto el divino poder [1].

Conclusión 2.ª Dios conoce todas las cosas creadas o creables no en sí mismas, sino en sí mismo, o sea, en su propia esencia divina como causa primera eficiente y ejemplar de todas ellas.

135. Sobre esta cuestión hay diversas opiniones entre los teó-

[1] Cf. I 14,5.

logos, pero únicamente la recogida en la conclusión parece ser la verdadera.

En efecto: Dios no puede conocer las cosas *en sí mismas*, o sea, contemplándolas *fuera de sí mismo*, como las contemplamos nosotros (sentencia molinista), porque para ello el entendimiento divino necesitaría recibir—como la recibe el nuestro—la imagen o especie inteligible procedente del objeto, única manera posible de ponerse en contacto el objeto externo conocido con el entendimiento que conoce. Ahora bien: es absolutamente imposible que Dios *reciba nada* procedente de los seres creados, porque esto argüiría *pasividad* en Dios y *dependencia* de las criaturas, lo que es del todo incompatible con la infinita perfección de Dios, acto purísimo sin sombra de potencialidad alguna. Este es, en resumen, el razonamiento del Doctor Angélico. He aquí sus palabras [2]:

«Para averiguar la manera como Dios conoce las cosas distintas de El, téngase en cuenta que de dos modos podemos conocer una cosa: en sí misma o en otro. Conocemos una cosa *en sí misma* cuando la conocemos por su propia especie inteligible, adecuada al objeto, como sucede cuando nuestros ojos ven a un hombre que está delante de nosotros. Y la conocemos *en otro* cuando la vemos en otra cosa que la contiene, como cuando vemos a un hombre reflejado en un espejo.

Pues, con arreglo a esto, se ha de decir que Dios se ve a Sí mismo en Sí mismo, ya que se ve a Sí mismo por su propia esencia. Las otras cosas *no las ve en sí mismas, sino en Sí mismo*, por cuanto su esencia contiene el ejemplar o la imagen de todo cuanto no es El».

Precisamente por eso—añade Santo Tomás—«no hay cosa alguna que perfeccione al entendimiento de Dios sino la propia esencia divina», puesto que todo lo ve en ella como en su fuente y manantial (ad 2).

Conclusión 3.ª Este conocer las cosas, no en sí mismas, sino en Sí mismo, hace que el conocimiento que Dios tiene de las cosas creadas sea incomparablemente más perfecto y propio que si las conociera en sí mismas.

136. El agua es más limpia, transparente y pura en el propio manantial que en los infinitos riachuelos que de él pueden proceder. Escuchemos de nuevo a Santo Tomás [3]:

«Hemos dicho que cuantas perfecciones hay en las criaturas preexisten y se contienen en Dios de un modo más elevado. Y no sólo las comunes a todas, como el ser, sino también las que distinguen a las criaturas entre sí, como vivir, entender, etc., que es por lo que se distinguen los vivientes de los que no viven, y los que entienden de los que no entienden; y son perfecciones, porque toda forma por la que un ser se constituye en su especie, es una perfección. Preexisten, pues, en Dios todas las cosas, no sólo en lo que tienen de común (el ser), sino en lo que les distingue. Y por eso, puesto que Dios contiene todas las perfecciones, la esencia divina se compara con

[2] Ibid., ibid.
[3] Cf. I 14,6.

la esencia de las criaturas, no como lo común con lo propio (v.gr., como se compara la unidad con los números, o el centro de la circunferencia con los radios), sino como *el acto perfecto con los actos imperfectos*, como si comparásemos al hombre con el animal...

Por consiguiente, como la esencia divina contiene todo cuanto de perfección hay en las cosas y mucho más, Dios puede conocer en Sí mismo todos los seres con conocimiento *propio*, pues la naturaleza propia de cada ser consiste en que de algún modo participe de la perfección divina. Tan es así, que Dios no se conocería perfectamente a Sí mismo si no conociese todos los modos posibles con que otros pueden participar de su perfección infinita, como tampoco conocería con perfección el ser si no conociese todos los modos posibles de ser. Queda, pues, fuera de duda que Dios conoce todas las cosas *con conocimiento propio* en cuanto son distintas unas de otras».

2) En particular

Hasta aquí hemos estudiado, en general, el conocimiento que Dios tiene de todas las cosas creadas. Veamos ahora, en particular, algunas cosas cuyo conocimiento por parte de Dios puede ofrecer alguna dificultad. Tales son, principalmente, el no-ser, el mal, lo singular, infinitos seres, los futuros libres y las proposiciones enunciables. Dedicaremos sendas conclusiones a cada una de estas cosas.

Conclusión 1.ª Dios conoce perfectamente incluso las cosas que no existen actualmente, bien porque hayan pasado ya, o porque son futuras, o porque son meramente «posibles» y no vendrán jamás a la existencia. (Doctrina cierta y común.)

137. A primera vista parece que esto no puede ser, por tres razones muy fuertes:

1.ª Porque Dios no puede tener ciencia más que de lo verdadero, y lo verdadero se identifica con el ser. Luego no puede tener ciencia de no-ser.

2.ª La ciencia requiere una semejanza entre el que entiende y lo entendido. Pero el no-ser no puede tener semejanza alguna con Dios, que es el mismo Ser infinito. Luego Dios no tiene conocimiento del no-ser.

3.ª La ciencia de Dios—como hemos visto— es causa de las cosas por El sabidas. Pero lo que *no es* parece que no lo puede conocer, porque si lo conociera *sería*. Luego Dios no conoce el no-ser.

Sin embargo, a pesar de estas dificultades (que resolveremos en seguida) vamos a demostrar que Dios conoce perfectamente el no-ser en la forma que expresa nuestra conclusión. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Veamos algunos textos que aluden claramente a ello:

«Llegóme la palabra de Yavé, que decía: Antes que te formara en las maternas entrañas *te conocía;* antes que tú salieses del seno materno te consagré y te designé para profeta de pueblos» (Ier 1,4-5).

«Dios da vida a los muertos y *llama a lo que es lo mismo que a lo que no es*» (Rom 4,17).

b) La razón teológica. Todo se explica perfectamente distinguiendo en Dios una doble ciencia: la llamada *ciencia de visión* y la de *simple inteligencia*, cuyos nombres expresan bien lo que significan.

En efecto: con su ciencia de *visión* Dios ve realmente todo cuanto existe en la actualidad y todo cuanto existió en el pasado y existirá en el futuro; porque, aunque es cierto que las cosas pasadas *ya no existen* realmente y las futuras *todavía no existen* en sí mismas, Dios contempla unas y otras, no sólo *en su propia potencia divina* que las creó o las creará, sino como *realmente presentes en su propia eternidad*, que trasciende todos los tiempos y abarca en una sola y única mirada el pasado, el presente y el futuro.

En cuanto a las cosas meramente *posibles* (o sea, las que no han existido ni existirán jamás porque Dios no quiere crearlas), es evidente que no las conoce Dios con su ciencia *de visión* (porque no puede *ver* lo que no ha existido ni existirá jamás), pero las conoce perfectamente con su ciencia de *simple inteligencia* (o sea, con un conocimiento puramente *ideal*, que no recae sobre ninguna cosa físicamente existente), en cuanto que Dios conoce perfectamente todo cuanto El *podría* hacer si quisiera y todo cuanto *pueden* hacer todas las criaturas actuales o posibles [4].

Sentados estos principios, las dificultades que planteábamos más arriba se desvanecen fácilmente. He aquí las respuestas del Angélico Doctor:

A la 1.ª Las cosas que no existen actualmente participan de la verdad en cuanto existen *en potencia;* y de esta manera, como hemos dicho, las conoce Dios (ad 1).

A la 2.ª Puesto que Dios es el mismo Ser, cada cosa es ser en la medida en que participa de la semejanza de Dios a la manera como una cosa es caliente en la medida en que participa del calor. Por tanto, también conoce Dios al ser *en potencia* aunque no exista todavía en acto (ad 2).

A la 3.ª La ciencia de Dios es causa de las cosas *en cuanto lleva adjunta la voluntad de crearlas*, como ya vimos. Por eso no es indispensable que exista, o que haya existido, o que tenga que existir todo lo que Dios conoce, sino sólo lo que El quiere o permita que exista. La ciencia de Dios no supone necesariamente que las cosas existan, sino únicamente que *puedan* existir, si Dios así lo quiere (ad 3).

Conclusión 2.ª Dios conoce perfectamente el mal; no en el mismo mal, sino en el bien del que priva, como se conocen las tinieblas por la luz. (Doctrina cierta y común.)

138. La principal razón para dudar que Dios conozca el mal es porque toda ciencia o es causa de su objeto o es causada por él. Pero como la ciencia de Dios no puede ser causa del mal ni está causada por El, hay que concluir que Dios no conoce ni tiene ciencia del mal o de los males.

Sin embargo, he aquí las pruebas de la conclusión tal como la acabamos de establecer:

[4] Cf. I 14,9.

a) La Sagrada Escritura. Alude en multitud de textos al conocimiento perfecto que Dios tiene de la malicia de los hombres:

«Tú, ¡oh Dios!, conoces mi estulticia; no se te ocultan mis pecados» (Ps 68,6).

«Conoce a los perversos. Ve la iniquidad donde nadie podría sospecharla» (Iob 11,11).

«¿Quién será capaz de conocer los deslices? Absuélveme de los que se me ocultan» (Ps 18,13).

«Están delante de Yavé el seol y el averno (el infierno y la perdición), ¡cuánto más los corazones de los hombres!» (Prov 15,11).

b) La razón teológica. Escribe Santo Tomás [5]:

«El que conoce una cosa con perfección, ha de saber todo lo que le puede sobrevenir. Pero hay bienes a los que puede ocurrir que sean destruidos por el mal. Luego Dios no los conocería con perfección si no conociera también perfectamente todo el mal que puede sobrevenirles.

Ahora bien, las cosas son cognoscibles según el modo que tienen de ser; y como el ser del mal consiste precisamente en la privación del bien, por lo mismo que Dios conoce el bien conoce también el mal, como se conocen las tinieblas por la luz».

O sea, que el mal no es cognoscible *en sí mismo*, porque no es ser, sino *privación de ser* o *no-ser;* pero se le puede conocer en el bien del que priva, o sea, *en el bien opuesto al mal*, como se conocen las tinieblas por la luz de que nos privan.

Con esta explicación queda resuelta la dificultad que formulábamos al principio. La ciencia de Dios no es causa del mal, pero es causa del bien opuesto por el que se conoce el mal [6].

Esto en cuanto al *modo* de conocer. En cuanto al *medio* en que Dios conoce el mal, hay que distinguir entre el mal *físico*, el mal de *pena* y el mal de *culpa*.

a) El mal físico y el de pena (corrupción de las cosas sensibles, dolores, enfermedades, etc.) los conoce Dios en su *decreto permisivo aprobatorio*, ordenando todos esos males a obtener mayores y más elevados bienes, a saber: el bien *de conjunto* del universo, el arrepentimiento del pecador, la expiación de sus culpas, la manifestación de la divina justicia y misericordia, etc., etc.

b) El mal de culpa (o sea, el pecado) lo conoce Dios en su *decreto permisivo desaprobatorio*. Dios no puede quererlo positivamente (repugna a su infinita santidad), pero es indudable que lo *permite* (de lo contrario, no podría producirse) a la vez que lo *reprueba*. La razón última de esta permisión escapa en absoluto al entendimiento de las criaturas. Pero solamente con esa permisión se salva *la defectibilidad del libre albedrío humano*, que tiene el triste privilegio de poderse apartar de la línea del bien—en la que consiste y se ejercita la verdadera libertad—para lanzarse al mal, en cuya línea queda envilecida y *esclavizada* la misma libertad que impru-

[5] Cf. I 14,10.
[6] Cf. I 14,10 ad 2.

dentemente se arrojó a él. Volveremos sobre esto al hablar de la concordia entre los decretos de Dios y la libertad humana (cf. n.153).

Conclusión 3.ª Dios conoce absolutamente todas las cosas singulares, incluso las puramente materiales. (Doctrina cierta y común.)

139. La razón para dudarlo es porque las cosas *singulares materiales* afectan o son percibidas únicamente por los *sentidos corporales* (vista, oído, tacto, etc.), no por el *entendimiento*, que percibe únicamente las esencias *universales* de esas cosas materiales (v.gr., la *idea* de árbol, aplicable a todos los árboles del mundo; no *este* árbol, concreto y singular, que percibe la vista corporal). Y como Dios es *espíritu purísimo*, y carece en absoluto de sentidos corporales, parece que no puede conocer las cosas singulares materiales más que en sus esencias universales, o sea, parece que no puede conocerlas en cuanto singulares y materiales.

Sin embargo, está fuera de toda duda la doctrina recogida en la conclusión. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Hay innumerables textos en que se nos dice expresamente que Dios conoce perfectamente todo cuanto hizo, hasta el número de las estrellas del cielo, de las arenas del mar, de los pasos que da el hombre y de los cabellos de nuestra cabeza:

«Y vio Dios ser muy bueno *todo cuanto había hecho*» (Gen 1,31).

«¿No está El mirando mis caminos y contando todos mis pasos?» (Iob 31,4).

«Mira Yavé desde los cielos y ve a todos los hijos de los hombres. Desde la morada en que se asienta, ve a todos los hijos de los hombres. Es El quien ha hecho todos los corazones y *conoce a fondo todas sus obras*» (Ps 32, 13-15).

«El cuenta el número de las estrellas, y llama a cada una por su nombre» (Ps 146,4).

«Hasta los cabellos de vuestra cabeza están contados todos» (Lc 12,7).

«Y no hay cosa creada que no sea manifiesta en su presencia, antes son todas desnudas y manifiestas a los ojos de Aquel a quien hemos de dar cuenta» (Hebr 4,13).

b) La razón teológica. Descubre sin esfuerzo dos razones principales:

1.ª Porque el conocimiento de los singulares es una de las perfecciones de las criaturas racionales: luego no puede faltar en Dios, infinitamente perfecto y fuente de toda perfección. Ya vimos que todas las perfecciones creadas preexisten eternamente en Dios del modo más eminente.

2.ª Porque el conocimiento de Dios se extiende tanto como su causalidad divina; y como la causalidad de Dios se extiende absolutamente hasta el último átomo individual, hay que concluir que Dios conoce perfectamente todas las cosas existentes, extendiéndose su conocimiento hasta lo singular individualizado por la materia [7].

[7] Cf. I 14,11.

Conclusión 4.ª La ciencia de Dios se extiende a infinitas cosas; y no sólo genérica o específicamente, sino individualmente y en cuanto se distinguen unas de otras. (Doctrina cierta y común.)

140. Parece a primera vista que Dios no puede conocer infinitas cosas, al menos por razón del *número* y de la *cantidad*. Porque como es esencial a la numeración el venir un número detrás del otro y es esencial a la cantidad la distribución de sus partes con cierto orden, síguese que para conocer un infinito numérico o cuantitativo es preciso ir conociendo un número después de otro o una parte después de otra; y por este procedimiento jamás se llegará a conocer lo infinito, pues cualquiera que sea la cantidad de números o de partes que se hayan recorrido o conocido, siempre quedarán otras muchas sin recorrer o conocer.

Sin embargo, hay que sostener, sin género de duda, la doctrina de la conclusión. He aquí el espléndido razonamiento de Santo Tomás [8]:

«Si, como hemos dicho, Dios conoce no sólo lo que de hecho existe, sino todo cuanto El o las criaturas pueden hacer, y consta que el número de estas cosas es infinito, es necesario decir que Dios conoce infinitas cosas. Y si bien la *ciencia de visión*—que solamente se refiere a lo que es, ha sido o será—no abarca infinitas cosas... hay que decir que también por esta *ciencia de visión* conoce Dios infinitas cosas, pues conoce los pensamientos y afectos de los corazones, que se multiplicarán hasta lo infinito, debido a que la existencia de las criaturas racionales no tendrá fin».

En cuanto a la dificultad que planteábamos al principio, se desvanece con sólo tener en cuenta que Dios no conoce lo infinito o infinitas cosas como si las fuese recorriendo o repasando una por una, pues ya hemos explicado cómo conoce todas las cosas a la vez, en su eternidad, y no en desfile sucesivo (cf. n. 137). Por tanto, no hay dificultad alguna en que conozca infinitas cosas. Por eso dice hermosamente San Agustín:

«Aunque infinitos números no se pueden cifrar en uno solo, no por eso escapan a la comprensión de Aquel cuya ciencia no tiene número» [9].

Conclusión 5.ª Dios conoce perfectamente todas las proposiciones enunciables. (Doctrina cierta y común.)

141. Por *proposiciones enunciables* entendemos aquí los juicios y argumentaciones del entendimiento creado, que pueden enunciarse o formularse en una proposición (v.gr., «el valor de los ángulos de un triángulo cualquiera es igual a dos rectos»).

La razón para dudarlo es porque toda proposición supone o encierra un razonamiento o discurso, y el conocimiento divino —como vimos—no es *discursivo* como el nuestro. Luego parece que Dios no puede conocer las proposiciones enunciables.

Sin embargo, he aquí las pruebas de la conclusión.

[8] Cf. I 14,12.
[9] San Agustín, *De civitate Dei* l.12 c.18: ML 41,368.

a) La Sagrada Escritura. Leemos en el salmo: «El Señor conoce los pensamientos de los hombres» (Ps 93,11). Pero las proposiciones enunciables están contenidas en los pensamientos de los hombres. Luego Dios las conoce perfectamente.

Hay otros muchos textos en la Sagrada Escritura que confirman esto mismo (cf. v.gr., Eccli 42,19-20; Sap 8,8, etc.).

b) La razón teológica. Es muy sencilla. Como hemos dicho repetidas veces, Dios conoce absolutamente todo cuanto está en su poder o en el de sus criaturas; luego conoce perfectamente todo cuanto éstas pueden formular o enunciar. El hecho de que el conocimiento de Dios no sea discursivo no es obstáculo alguno para conocer esas proposiciones, ya que—como vimos—Dios no conoce las cosas en sí mismas, sino *en sí mismo*, o sea, de un modo infinitamente más perfecto. De otra suerte, la ciencia de Dios dependería de las cosas y sería variable como ellas, lo que es absolutamente imposible [10].

Conclusión 6.ª Dios conoce perfectamente y con certeza absoluta todos los futuros contingentes, incluso los que dependen del libre albedrío de las criaturas racionales. (De fe.)

142. Como veremos en el artículo siguiente, existe un verdadero antagonismo entre la escuela tomista y la molinista para explicar el *medio* en que conoce Dios esos futuros contingentes y libres. Pero en cuanto al *hecho* de que los conoce perfectamente y con toda certeza no hay diversidad de opiniones entre los teólogos católicos, puesto que es un dogma de fe.

Vamos a dar, en primer lugar, unas nociones previas.

Noción del futuro. En sentido amplio se entiende por futuro *aquello que está por venir*. En su acepción filosófica estricta se define: *aquello que está determinado en sus causas para existir en el tiempo siguiente* [11]. Este orden a la existencia es lo que distingue al *futuro* del *posible*. Ninguno de los dos tiene existencia real antes de producirse; pero el futuro se producirá de hecho a su tiempo, mientras que el posible permanecerá eternamente en su mera posibilidad, o sea, en su mera no repugnancia a existir.

División. El futuro puede ser *necesario* o *contingente*, *absoluto* o *condicionado*, *infalible* o *falible*.

a) **Futuro necesario** es aquel cuya existencia está determinada en sus causas *necesarias* (v.gr., mañana saldrá el sol). Procede por ímpetu de la naturaleza *(ex impetu naturae*, dicen los teólogos) y no puede menos de producirse, a no ser que Dios lo impida por un milagro.

b) **Futuro contingente**—llamado también *futuro libre* cuando se refiere a las acciones de las criaturas dotadas de libre albedrío—es aquel que depende de causas *no necesarias* (v.gr., Pedro saldrá mañana de paseo). No procede por ímpetu de la naturaleza, sino por libre elección o por efecto de causas fortuitas que hubieran podido no producirse.

[10] Cf. I 14,14.
[11] Cf. Santo Tomás, *De veritate* q.12 a.10 ad 7.

c) **Futuro absoluto** es el que no depende de condición alguna, y por lo mismo se realizará sin falta: v.gr., Cristo juzgará a los vivos y a los muertos.

d) **Futuro condicionado** (llamado también *futurible)* es el que depende de alguna condición. Se realizará únicamente si la condición se cumple; de lo contrario, no. Por ejemplo: ¿Qué haría Pedro puesto en tales o cuales circunstancias distintas de las que se encuentra actualmente?

e) **Futuro infalible** es cualquier futuro tal como lo conoce Dios, cuyo conocimiento no puede fallar. Lo que Dios sabe que será, *será infaliblemente.*

No debe confundirse, sin embargo, lo *infalible* con lo *necesario:* son cosas completamente distintas. Lo infalible es aquello que *de hecho* ocurrirá así (porque el conocimiento que Dios tiene de ello no puede fallar, es *infalible);* pero eso no impide que pueda tratarse de un futuro *contingente* y no necesario en sí mismo. Por ejemplo: si Dios sabe que tal día Pedro tocará un cable de alta tensión y morirá electrocutado, ese hecho se producirá *infaliblemente,* pues el conocimiento de Dios no puede fallar; pero eso no impide que el hecho de tocar Pedro el cable sea puramente contingente y no necesario, porque podría no tocarlo.

f) **Futuro falible** es cualquier futuro considerado *exclusivamente en sus causas próximas creadas* (o sea, las llamadas causas *segundas,* necesarias o contingentes), que pueden ser *impedidas* por la acción de la Causa Primera. En cambio, cualquier futuro, necesario o contingente, es *infalible* considerado en la Causa Primera, que es *inimpedible* por las causas segundas.

Presupuestas estas nociones, he aquí las pruebas de la conclusión:

a) La Sagrada Escritura. Citamos, entre otros muchísimos, algunos textos que expresan claramente el conocimiento perfecto que Dios tiene de los futuros *en general* y de los futuros *contingentes y libres:*

1.º *De los futuros en general:*

«Pero sobre los impíos llegó hasta el colmo la cólera sin misericordia porque Dios sabía de antemano lo que iba a sucederles» (Sap 19,1).

«Antes que fueran creadas todas las cosas ya las conocía El, y lo mismo las conoce después de acabadas» (Eccli 23,29).

«Sí, yo soy Dios, yo, y no tengo igual. Yo anuncio desde el principio lo porvenir, y de antemano lo que no se ha hecho. Yo digo: Mis designios se realizan, y cumplo toda mi voluntad» (Is 46,9-10).

«¡Dios eterno, conocedor de todo lo oculto, que ves las cosas todas antes que sucedan!» (Dan 13,41).

2.º *De los futuros contingentes y libres:*

«Bien sé yo (dijo Dios a Moisés) que el rey de Egipto no os permitirá ir sino en mano poderosa. Pero yo tenderé la mía, y castigaré a Egipto con toda suerte de prodigios, que obraré en medio de ellos; y después os dejará salir» (Ex 3,19-20).

«¡Oh Yavé!, tú me has examinado y me conoces, no se te oculta nada de mi ser. Tú conoces mi sentarme y mi levantarme y de lejos te das cuenta de todos mis pensamientos. Escudriñas mi andar y mi acostarme, investigas todos mis caminos. Pues aún no está la palabra en mi lengua, y ya tú, Yavé, lo sabes todo» (Ps 138,1-4).

«Sabía Jesús desde el principio quiénes eran los que no creían y quién era el que había de entregarle» (Io 6,65).

«El que estaba recostado ante el pecho de Jesús, le dijo: Señor, ¿quién es (el traidor)? Jesús le contestó: Aquel a quien yo mojare y diere un bocado. Y mojando un bocado, lo tomó y se lo dio a Judas, hijo de Simón Iscariote» (Io 13,25-26).

«Jesús le respondió: En verdad te digo que tú hoy, esta misma noche, antes que el gallo cante dos veces, me negarás tres» (Mc 14,30).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Lo declaró expresamente el concilio III de Valence (Francia) en los siguientes términos:

«Finalmente mantenemos que Dios sabe de antemano y eternamente supo tanto los bienes que los buenos habían de hacer como los males que los malos habían de cometer, pues tenemos la palabra de la Escritura que dice: «Dios eterno, que eres conocedor de lo escondido y todo lo sabes antes de que suceda» (Dan 13,42); y nos place mantener que supo absolutamente de antemano que los buenos habían de ser buenos por su gracia y que por la misma gracia habían de recibir los premios eternos; y previó que los malos habían de ser malos por su propia malicia y había de condenarlos con eterno castigo por su justicia...

Ni ha de creerse que la presciencia de Dios impusiera en absoluto a ningún malo la necesidad de que no pudiera ser otra cosa, sino que él había de ser por su propia voluntad lo que Dios, que lo sabe todo antes de que suceda, previó por su omnipotente e inconmutable majestad. Y no creemos que nadie sea condenado por juicio previo, sino por merecimiento de su propia iniquidad; ni que los mismos malos se perdieron porque no pudieron ser buenos, sino porque no quisieron ser buenos, y por su culpa permanecieron en la masa de condenación por la culpa original o también por la actual» (D 321).

Por su parte, el concilio Vaticano I enseñó claramente la doctrina de la conclusión en un texto que ya hemos citado más arriba:

«Porque todo está desnudo y patente ante sus ojos (Hebr 4,13), *aun lo que ha de acontecer por libre acción de las criaturas*» (D 1780).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Tres son los principales argumentos para demostrar que Dios conoce, desde toda la eternidad, todos los futuros contingentes y libres [12]:

1.º Porque, como hemos demostrado más arriba, la ciencia de Dios es la causa primera directiva y eficiente de todo cuanto existe o sucede en el mundo en cuanto lleva adjunta la voluntad de que exista o la permisión de que suceda. Luego es imposible que se produzca algún futuro necesario o contingente que no lo conozca Dios de antemano.

2.º Porque, como también hemos demostrado más arriba, Dios conoce *todas* las cosas, y no sólo las que existen de hecho, sino también las que están en su poder o en el de las criaturas, algunas de las cuales son para nosotros futuros contingentes, y, por tanto, Dios conoce los futuros contingentes.

3.º Porque, a pesar de que los efectos contingentes se realizan

[12] Cf. I 14,13; cf. a.8.

al correr sucesivo del tiempo, no por eso conoce Dios de modo sucesivo el ser que tienen en sí mismos, como nos sucede a nosotros, sino que los conoce todos a la vez, porque su conocimiento, lo mismo que su ser, se mide por la eternidad que, por existir toda simultáneamente, abarca todos los tiempos. Por consiguiente, *todo cuanto ocurre en el tiempo está realmente presente ante Dios desde la eternidad*, y no sólo porque tiene sus razones o ideas ante sí, como quieren algunos, sino también *porque desde toda la eternidad mira todas las cosas como realmente presentes ante El.*

Esta es la razón de la absoluta certeza e infalibilidad con que Dios conoce esos futuros contingentes: porque los ve ya *como presentes* ante la mirada de su eternidad que abarca todos los tiempos. Escuchemos sobre esto a Santo Tomás;

«Las cosas que se realizan en el tiempo las vamos nosotros conociendo en el transcurso del tiempo, pero Dios las conoce en la eternidad, que está por encima del tiempo; y de aquí que los futuros contingentes que nosotros no conocemos más que como contingentes, no pueden ser para nosotros cosa cierta: sólo lo son para Dios, cuyo entender está en la eternidad, por encima del tiempo. Algo parecido al que va por un camino, que no ve a los que caminan detrás de él, y, en cambio el que desde una altura viese *todo el camino*, vería a todos los transeúntes a la vez» [13].

Conclusión 7.ª La presciencia cierta e infalible que Dios tiene de los futuros contingentes y libres es perfectamente compatible con la libertad humana. (Doctrina católica, indirectamente definida.)

143. Cicerón y algunos otros filósofos negaron que Dios conozca los futuros libres por creer que este conocimiento era incompatible con la libertad humana, que admitían y proclamaban con firmeza. Pero la verdad es que ambas cosas son perfectamente compatibles. He aquí las pruebas:

a) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. El concilio de Trento definió como dogma de fe que el hombre goza de libre albedrío, aun después del pecado de Adán (cf. D 815); y el concilio Vaticano I declaró—como hemos visto—que Dios conoce todas las cosas futuras, «aun las que han de acontecer por libre acción de las criaturas» (D 1784). Juntando estas dos declaraciones conciliares, aparece la doctrina de la conclusión como una verdad católica indirectamente definida.

b) LA RAZÓN TEOLÓGICA. El conocimiento que Dios tiene de los futuros contingentes y libres no es incompatible con la libertad del hombre, ni por parte de su certeza e infalibilidad, ni en cuanto que el conocimiento de Dios es *causa* de todos los efectos futuros:

a) NO POR PARTE DE SU CERTEZA E INFALIBILIDAD, porque, como ya hemos dicho más arriba, no es lo mismo *infalible* que *necesario* (cf. n. 142). Dios conoce *infaliblemente* desde toda la eternidad si tal día a las tres de la tarde estará Pedro de pie o sentado; pero *el hecho* de que Pedro esté en ese momento sentado o de pie—tal como Dios lo ha previsto—no es obstáculo

[13] Ibid., ibid., ad 3.

alguno para que sea un hecho perfectamente contingente y libre, porque podría no estar así, ya que no es *necesario* que lo esté.

b) NI EN CUANTO QUE EL CONOCIMIENTO DE DIOS ES CAUSA DE LOS FUTUROS CONTINGENTES, porque la ciencia de Dios produce las cosas según la naturaleza misma de las cosas, dictada por la sabiduría infinita del mismo Dios. Y así a las cosas necesarias les prepara causas próximas necesarias; a las cosas contingentes les prepara causas próximas contingentes, y a las acciones libres les prepara causas próximas libres, *dándoles la misma libertad con que realizan su acción.*

Volveremos más ampliamente sobre esto en el artículo siguiente.

ARTÍCULO 3

EN QUE MEDIO CONOCE DIOS LOS FUTUROS CONTINGENTES Y LIBRES

144. Abordamos ahora una cuestión vivamente discutida entre los teólogos tomistas y molinistas. Dada la índole de nuestra obra —dirigida al gran público seglar y no a los teólogos profesionales— nos limitaremos a exponer, con la máxima brevedad y sencillez posibles, los distintos puntos de vista de una y otra escuela y las razones por las cuales preferimos francamente la explicación tomista.

a) LA ESCUELA TOMISTA—siguiendo las huellas de su jefe, Santo Tomás de Aquino—afirma que Dios conoce los futuros contingentes y libres *en el decreto predeterminante de los mismos,* ya se trate de un *decreto de aprobación,* cuando recae sobre las acciones *buenas* que han de realizar libremente las criaturas libres, o ya de un *decreto meramente permisivo* (en vistas a un bien mayor), cuando recae sobre el pecado o el mal moral. El efecto real producido por ese decreto divino (de aprobación o permisión) se refleja y lo ve Dios *en su eternidad,* que abarca todos los tiempos: presente, pasado y futuro.

b) LA ESCUELA MOLINISTA—en pos de su fundador, el jesuita Luis de Molina—sostiene que Dios conoce los futuros contingentes y libres, no en un decreto predeterminante de los mismos (lo que, según esta escuela, es incompatible con la libertad humana), sino con una ciencia especial llamada *ciencia media,* porque ocupa un lugar intermedio entre la ciencia de *simple inteligencia,* por la que Dios conoce todos los seres *posibles,* y la *ciencia de visión,* por la que conoce Dios todas las cosas realmente existentes, *excepto los futuros condicionados libres* (llamados también *futuribles),* que constituyen, cabalmente, el objeto de la *ciencia media.*

Esta cuestión que, a primera vista, pudiera parecer puramente especulativa y sin importancia práctica alguna, repercute, sin embargo, de manera decisiva en la explicación teológica de los grandes problemas de la gracia, de la providencia, predestinación y gobierno

de Dios sobre las criaturas libres. Por eso se hace preciso estudiarla con el mayor cuidado y la máxima extensión que nos permite el marco de nuestra obra.

A. Nociones previas

Para ambientar un poco esta difícil cuestión a los no iniciados en teología, vamos a dar, ante todo, unas nociones previas.

145. 1. **División de la ciencia divina.** La ciencia de Dios puede dividirse de varias maneras, según el punto de vista en que se la considere. He aquí las principales divisiones:

a) **Ciencia necesaria**—llamada también *natural*—es la ciencia que tiene Dios de aquellas cosas que no dependen de su libre voluntad, sino de la naturaleza misma de las cosas. Tales son, principalmente, la esencia misma de Dios y las esencias de las cosas (v.gr., $2 + 2 = 4$). Es *antecedente* al acto de la voluntad divina.

b) **Ciencia libre** es la ciencia que tiene Dios de las cosas que dependen de su libre voluntad: v.gr., que nazcan o dejen de nacer Pedro o Juan. Las conoce como meramente *posibles* si no quiere darles la existencia real; y como seres *reales* si quiere que vengan a la existencia (recuérdese que la ciencia de Dios es *causa* de las cosas en cuanto lleva adjunta la voluntad de crearlas). Es una ciencia *consiguiente* a la voluntad divina.

c) **Ciencia de simple inteligencia** es la que tiene Dios de las cosas meramente *posibles* que ni han existido, ni existen, ni vendrán jamás a la existencia, porque Dios no quiere crearlas. Considera las esencias de las cosas en estado de *mera posibilidad*, y es siempre una ciencia necesaria, natural y puramente especulativa o ideal.

d) **Ciencia de visión** es la que tiene Dios de las cosas que determinó o permitió que existiesen en el tiempo. O sea: la que tiene de todo cuanto ha existido, existe o existirá realmente, tanto lo necesario como lo contingente o libre, lo bueno como lo malo. Es una ciencia *consiguiente* al decreto divino (aprobatorio o permisivo) y, por lo mismo, una ciencia *libre* no necesaria. Es especulativa y práctica a la vez.

Esta ciencia de visión se subdivide en dos:

a) CIENCIA DE APROBACIÓN, que recae sobre las cosas buenas que agradan a Dios.

b) CIENCIA DE REPROBACIÓN (llamada también *puramente permisiva)*, que recae sobre las cosas malas o pecaminosas que desagradan a Dios.

e) **Ciencia media**—según los molinistas—es una ciencia intermedia entre la de simple inteligencia y la de visión. Es aquella que tiene por objeto los *futuros condicionados libres* (llamados también *futuribles)*, o sea los que de hecho no vendrán a la existencia, pero vendrían si se pusiera la condición de la que depende su existencia, v.gr., lo que Pedro *haría* si se encontrara en tales o cuales circunstancias, independientemente de todo decreto divino aprobatorio o permisivo. Esta ciencia—dice Molina—no es en Dios una ciencia natural, necesaria o de simple inteligencia, porque no se refiere a cosas necesarias, sino libres; pero tampoco es una ciencia libre de visión, porque la conducta de Pedro colocado en aquellas circunstancias hipotéticas, no dependería de Dios, sino del mismo Pedro. Luego es una *ciencia media*, o sea, colocada entre aquellas otras dos de las que participa parcialmente,

Los tomistas, como veremos, rechazan en absoluto la existencia de esta *ciencia media* y no admiten en Dios más que la de *simple inteligencia* para las cosas posibles y la de *visión* para las cosas realmente existentes. Entre lo *posible* y lo *realmente existente* no admiten término medio.

146. 2. **División del futuro.** El futuro puede ser *necesario* o *contingente, absoluto* o *condicionado, infalible* o *falible*. Hemos expuesto más arriba la noción de cada uno de ellos (cf. n.142), que es preciso tener muy en cuenta para resolver con acierto la presente cuestión.

147. 3. **Opiniones.** He aquí, brevísimamente expuestas, las principales opiniones teológicas sobre el *medio* en que conoce Dios los futuros contingentes y libres:

a) Los NOMINALISTAS (Ockam, Biel, etc.) dicen que se trata de un misterio impenetrable que no podremos explicar jamás en esta vida. Renuncian a todo intento de explicación.

CRÍTICA. Como se ve, esto no es solución alguna. Resuelve el problema soslayándolo. El teólogo ha de esforzarse en explicar las cosas, hasta donde pueda llegar.

b) Los TOMISTAS: los conoce Dios en su decreto *predeterminante:* aprobatorio, si se trata de cosas buenas; *meramente permisivo,* si se trata de cosas malas. Ya precisaremos en su lugar la naturaleza de este decreto predeterminante.

CRÍTICA. Esta es, nos parece, la verdadera sentencia, por las razones que expondremos más abajo.

c) Los MOLINISTAS: los conoce Dios con su *ciencia media.* Pero al tratar de explicar el *cómo* de ese conocimiento se subdividen en multitud de opiniones, como veremos más abajo.

CRÍTICA. Esta opinión, en cualquiera de sus múltiples modalidades a base de la *ciencia media,* nos parece del todo inadmisible, por las razones que expondremos en seguida.

d) Los AGUSTINIANOS ANTIGUOS, en pos de Egidio Romano: los conoce Dios en sus propias *ideas divinas.* Otros dicen que los conoce en la voluntad creada representada en la esencia divina en cuanto imitable por las criaturas.

CRÍTICA. Las *ideas divinas,* sin el decreto de Dios creando las cosas, se refieren únicamente a la ciencia de *simple inteligencia,* no a la de visión; luego no puede afectar a los futuros contingentes, que no son seres meramente *posibles,* sino que vendrán de hecho a la existencia. En cuanto a que Dios los conoce en la voluntad *creada,* hay que rechazarlo, porque pondría pasividad en Dios y dependencia de las criaturas, lo que es del todo inadmisible.

e) OTROS TEÓLOGOS, tales como el cardenal Pecci, Satolli, Jansens, Paquet, Lorenzelli, etc., rechazan los *decretos predeterminantes* de los tomistas y la *ciencia media* de los molinistas y afirman que Dios conoce los futuros contingentes en el *decreto concomitante*

y a la luz de la eternidad, o sea, como término de un concurso divino no predeterminante, pero sí intrínsecamente eficaz e infalible.

CRÍTICA. El decreto *concomitante* deja la iniciativa de la acción a la criatura, incurriendo en todos los inconvenientes del molinismo (pone pasividad en Dios, le hace dependiente de las criaturas, etc.); aparte de que, si no es predeterminante, no puede ser intrínsecamente eficaz e infalible: puede fallar por parte de la criatura, en cuyo caso el conocimiento de Dios no sería cierto e infalible, sino simplemente *conjetural*.

Como se ve, no hay más que dos opiniones del todo distintas e irreductibles: la molinista y la tomista. Vamos, pues, a examinarlas por separado para ver cuál de ellas parece que debe aceptarse definitivamente por cualquier espíritu sereno e imparcial.

B. Explicación molinista

148. Como ya hemos dicho, la explicación molinista del conocimiento que Dios tiene de los *futuros condicionados libres* (= futuribles) se basa, principalmente, en la llamada *ciencia media* propuesta por el propio Molina [1] como base fundamental de todo su sistema. En virtud de esta *ciencia media* Dios explora y ve perfectamente, con anterioridad a todo decreto divino, qué es lo que haría la voluntad del hombre, con el auxilio *indiferente* de Dios, si se realizara tal o cual condición o se encontrara en tales o cuales circunstancias. Y, según el resultado de esta exploración sobre el futuro condicionado o *futurible*, determina Dios una de estas dos cosas: *a)* decretar las condiciones o circunstancias por las que la voluntad del hombre ejecutará libremente lo previsto por Dios (convirtiendo de esta manera el *futurible* en *futuro absoluto)*, o *b)* no decretar esas condiciones o circunstancias, permitiendo con ello el pecado.

Hasta aquí están de acuerdo todos los molinistas. Pero al tratar de explicar *positivamente* el funcionamiento de la *ciencia media* (o sea, la que tiene por objeto los *futuribles* antes de ser convertidos en *futuros absolutos* por el decreto divino sobre las condiciones o circunstancias), se dividen en multitud de opiniones. Aquí es donde encuentran la gran dificultad del sistema: en señalar el medio en que ve Dios los *futuribles* a través de la ciencia media. Los *futuribles*, según los molinistas, no suponen todavía el decreto divino de verificar las condiciones, sino únicamente un *decreto indiferente y versátil*, y, por lo mismo, no puede ver Dios el resultado de ese decreto *indiferente* en las causas segundas próximas, que no se sabe todavía qué determinación querrán tomar. ¿En dónde, pues, y de qué manera conoce Dios lo que Pedro *haría* en estas o las otras circunstancias ayudado con un auxilio *indiferente* de Dios? He aquí las principales respuestas entre los molinistas:

a) Los futuribles los conoce Dios en la *supercomprensión* de la voluntad humana, o sea, del libre albedrío de cada uno de los

[1] En realidad, el primero en proponer la llamada *ciencia media* fue PEDRO DE FONSECA, maestro de Molina, en sus *Comment. in Metaphys. Aristot.* l.6 c.2 (Coloniae 1605) t.3 p.1198s.

hombres. Es la opinión del propio Molina, de San Roberto Belarmino, etc.

CRÍTICA. Esta explicación la rechazan casi todos los propios molinistas, porque la supercomprensión de las criaturas, por muy perfecta que sea, no puede ver en su causa próxima (la voluntad creada) lo que no existe en ella todavía.

b) Dios conoce los futuribles *en sí mismos*, «penetrando inmediatamente la verdad que hay o puede concebirse en ellos». Así opinan Fonseca, Vázquez, Ruiz de Montoya, Valencia, Tanner, Urráburu, etc.

CRÍTICA. Los *futuribles*, antes del decreto divino sobre las circunstancias, no existen todavía, como confiesan los mismos molinistas. Luego lo que no existe aún, no puede conocerse *en sí mismo*: es contradictorio.

c) Los conoce Dios en las *esencias* de las cosas. Es la sentencia de algunos molinistas modernos en pos de Leibnitz.

CRÍTICA. No puede ser. Entre otras razones, porque las *esencias* de las cosas son fijas e inmutables, no contingentes ni libres, que es de lo que aquí estamos tratando. Las esencias de las cosas, como ya vimos, las conoce Dios con su ciencia de *simple inteligencia* (cf. n.145c).

d) Dios conoce los futuribles *en su verdad objetiva o formal*. Porque entre dos proposiciones contradictorias («esto será-esto no será») forzosamente una de ellas tiene que ser verdadera y la otra falsa; y como Dios conoce *toda verdad*, sabe cuál de las dos proposiciones es la verdadera, o sea, cuál de ellas se realizará de hecho en el futuro. Luego Dios conoce los futuribles en su verdad objetiva y formal. Así opinan Suárez y muchos molinistas modernos.

CRÍTICA. Tampoco puede aceptarse esta explicación. Porque tratándose de materia *no necesaria*, sino *perfectamente libre y contingente* (v.gr., Judas será un traidor o no lo será), ninguna de las dos hipótesis está determinada a existir por exigencia de su propia verdad objetiva o formal, sino en virtud de un decreto divino *aprobatorio* (si se trata de una acción buena) o meramente *permisivo* (si se trata de una acción mala, como en el caso de Judas). Antes de ese decreto divino, aprobatorio o permisivo, las dos proposiciones contradictorias en materia contingente son meramente *posibles*, pero ninguna de ellas está determinada a la existencia (ninguna de las dos es *futura*), y, por lo mismo, ninguna tiene todavía verdad objetiva o formal.

e) Todos los futuros y futuribles no son sino imitaciones de la esencia divina. Y como Dios conoce y comprende perfectísimamente su propia esencia divina, ve en ella todas las cosas posibles y futuribles *antes del decreto absoluto de su voluntad*, en cuanto que la esencia divina es el arquetipo de toda verdad, incluso de las cosas posibles y futuribles. Y una vez conocidos los futuribles en virtud de la *ciencia media*, decreta Dios verificar las condiciones para que se produzca de hecho tal o cual cosa futurible y, de este modo, transforma ese futurible en futuro absoluto. Así opinan, con algunos matices accidentales, Franzelin, Kleutgen, Billot, Pesch, etc.

CRÍTICA. Esta explicación tiene los mismos inconvenientes que hemos visto en algunas de las anteriores. Antes del decreto divino, Dios ve en su propia esencia divina todas las cosas *posibles* que pueden venir a la existencia si El quiere crearlas; pero es absolutamente imposible que ninguna de esas cosas *posibles* venga de hecho a la existencia, o se convierta en *futura*, sin el decreto divino que lo disponga así. Luego es en este decreto divino y no en la propia esencia divina absolutamente considerada donde ve Dios todas las cosas que han existido, existen o existirán en el futuro.

Estas son las principales opiniones molinistas sobre el funcionamiento de la famosa *ciencia media*, base fundamental de todo su sistema. El hecho de que sus mismos partidarios no se pongan de acuerdo en la manera de concebirla, muestra bien a las claras lo difícil que es dar de ella una explicación satisfactoria y armonizarla con otras verdades teológicas del todo ciertas e indiscutibles. Tan claro es esto que el mismo P. De Regnon, S.I.—de la escuela molinista—, confiesa paladinamente que no hay manera de explicar satisfactoriamente la ciencia media. Escuchemos sus propias palabras:

«Yo sé que no hay acuerdo sobre la manera con que conoce Dios estos futuros condicionales y que, de todas las explicaciones propuestas, ninguna es completamente satisfactoria...

Explicar esta ciencia—la ciencia media—es obra de diletantismo filosófico» [2].

Con el máximo respeto, sin embargo, a los teólogos que la defienden, vamos a establecer las siguientes conclusiones:

Conclusión 1.ª La ciencia media carece de objeto y en realidad no existe.

149. En efecto: como ya vimos, Dios conoce todos los seres *posibles* con su ciencia de *simple inteligencia*, y todos los seres que existen, han existido o *existirán*, con su ciencia de *visión*. No hay lugar para ninguna otra ciencia intermedia entre esas dos, puesto que con ellas conoce Dios absolutamente todo cuanto existe o *puede existir*: luego también los futuros contingentes y libres absolutos o condicionados. La *ciencia media*, por consiguiente, *carece de objeto* y, por lo mismo, su existencia es una ficción enteramente gratuita, que no responde a ninguna realidad objetiva. Y así, lo que gratuitamente se afirma, gratuitamente se podría negar.

Pero veamos lo que resultaría de ella si fuera posible.

Conclusión 2.ª La ciencia media, dado que fuera posible, lleva consigo gravísimos inconvenientes teológicos que la hacen del todo inadmisible.

150. He aquí algunos de esos gravísimos inconvenientes [3]:

[2] P. DE REGNON, S. I., *Bañes et Molina* (París 1883) l.2 § 6 p.113 y 115.

[3] Cf. DEL PRADO, O. P., *De gratia et libero arbitrio* (Friburgo 1907) vol.3 p.138ss; ZUBIZARRETA, o.c., vol.2 n.323.

a) QUITA A DIOS LA RAZÓN DE CAUSA PRIMERA CON RELACIÓN A LAS COSAS QUE SE REALIZAN POR LA LIBRE VOLUNTAD DE LAS CRIATURAS. Es evidente que si la voluntad de la criatura se determina *por si misma* a realizar uno de los dos extremos de un futuro condicionado *con el simple auxilio de un concurso divino indiferente y versátil*, adquiere, sin duda alguna, la categoría de *causa primera*, porque el concurso simultáneo actúa a modo de un *agente paralelo*, como dos caballos tirando del mismo carro, o como «dos marineros remando en la misma nave», según dice el propio Molina [4].

Ahora bien: sustraer a Dios la *Causalidad primera* de cualquier ser o *modalidad de ser* (necesario o libre) que pueda producirse en el mundo, equivale a destruir el concepto mismo de Dios como Creador y Conservador de todo cuanto existe.

b) HACE A LAS CRIATURAS CAPACES DE PRODUCIR ALGUNA ENTIDAD O PERFECCIÓN INDEPENDIENTEMENTE DE DIOS. Es una consecuencia inevitable del inconveniente anterior. En efecto: el tránsito de una causa segunda de la potencia al acto y, sobre todo, el tránsito de la voluntad creada del *poder obrar* a la *obra misma*, es una determinada entidad y perfección. Pero la *ciencia media* supone que la voluntad de la criatura, en virtud de su innata libertad, puede pasar por sí misma de la potencia al acto y determinar hacia el bien el *concurso indiferente* de Dios: porque la ciencia media proporciona a Dios—según el molinismo—el conocimiento de aquellas cosas que la voluntad humana haría en tales o cuales circunstancias *independientemente de cualquier decreto absoluto de Dios*, o sea, independientemente de la voluntad de Dios manifestada en ese decreto. Ahora bien: esto equivale a transferir a las criaturas la facultad *creadora*, que es propia y exclusiva de Dios.

En efecto, como vimos en su lugar correspondiente, Dios es Acto purísimo y el mismo Ser subsistente. Todos los seres y actos creados tienen el ser *por participación*, de tal suerte que no sólo el *efecto* que se produce por la acción de las criaturas, sino incluso *el mismo acto de las potencias creadas* se debe a Dios como primer Acto por esencia. Pero en el sistema de la *ciencia media*, Dios no influye en las potencias de la causa segunda ni produce su acto, sino que se limita a *concurrir* con ellas para producir el efecto *que ellas han querido que se produzca*. Esto equivale, sin duda alguna, a transferir a las criaturas la facultad creadora, que es propia y exclusiva de Dios.

c) QUITA A DIOS EL DOMINIO SUPREMO SOBRE TODAS LAS COSAS CREADAS Y DESTRUYE, POR TANTO, LA OMNIPOTENCIA MISMA DE DIOS. Porque si la determinación de obrar en este o en el otro sentido en los futuros libres depende *exclusivamente* de la voluntad de las criaturas, Dios no puede hacer que esa determinación sea distinta de la que la criatura quiera; y así, v.gr., si San Pablo no hubiera querido convertirse, Dios no le hubiera podido convertir de ninguna manera. Ahora bien: si Dios no puede cambiar la voluntad de las criaturas *inclinándolas a que quieran voluntariamente*

[4] «Non secus ac cum duo trahunt navem» son sus propias palabras. Cf. MOLINA, *Concordia* q.14 disp.26, *Ex dictis*, y disp.29.

lo que Dios quiera que quieran (como afirma la escuela tomista), queda destruido el supremo dominio de Dios sobre todas las cosas creadas y la Omnipotencia misma de Dios, que es un atributo *infinito* al que no se le puede disminuir absolutamente nada sin destruirlo totalmente.

d) DESTRUYE LA SUPREMA INDEPENDENCIA DE LA CIENCIA DIVINA. Porque si los futuros contingentes y libres no dependen de la ciencia divina que los ha previsto así *en su decreto aprobatorio o permisivo anterior* a ellos, sino al revés, hay que concluir que la ciencia divina—al menos en lo que toca a esos futuros contingentes y libres—*depende* de las criaturas. Lo cual equivale a poner en Dios *pasividad, potencialidad,* etc., absolutamente incompatibles con la noción misma de *Acto puro* que constituye la esencia misma de Dios. No olvidemos que la ciencia de Dios en cuanto lleva adjunta la voluntad de crearlas *es la causa de todas las cosas que existen, sean necesarias o libres* (cf. n.131); o, como hermosamente dice San Agustín: «Dios no conoce las cosas porque existen, sino que existen porque las conoce Dios» [5].

e) DESTRUYE LA LIBERTAD HUMANA O LA CERTEZA INFALIBLE DEL CONOCIMIENTO DIVINO. Según la doctrina molinista, Dios, a través de su *ciencia media,* conoce las circunstancias en virtud de las cuales la criatura obrará de esta o de la otra manera. Ahora bien, una de dos: esas circunstancias previstas por Dios en torno al futuro libre *¿determinarán infaliblemente* la futura acción de la criatura o, por el contrario, *pueden fallar* por alguna causa? Si la determinan *infaliblemente,* de suerte que la criatura no pueda hacer otra cosa que lo que le dicten esas circunstancias, queda destruida la libertad de esa acción, como es evidente: se incurre en el determinismo de las circunstancias [6]. Y si esas circunstancias *pueden fallar* y no producir el efecto previsto por Dios, desaparece en absoluto la *certeza* del conocimiento divino, que pasa a ser simplemente *conjetural.* El dilema es inexorable y no admite término medio; y de cualquier modo que se conteste se incurre en un gravísimo inconveniente, absolutamente inadmisible.

f) DESTRUYE LA LIBERTAD MISMA DE DIOS. El sistema de la ciencia media lo ideó Molina—como es sabido—para salvar la libertad humana, que, según él, es incompatible con los decretos divinos predeterminantes. Pero es curioso que para salvar la libertad creada se caiga en el inconveniente de destruir la libertad del Creador. Porque si la determinación de la criatura con relación a los futuros libres depende *exclusivamente* de la misma criatura, limitándose Dios a ofrecer un concurso *indiferente* que luego se convierte en *simultáneo,* pero sin que ni el uno ni el otro sean *causa* de la acción libre, hay que concluir que Dios *tiene que aceptar*

[5] Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* l.15 c.13: ML 42,1076; cf. l.6 c.10: ML 42,931.

[6] Ya veremos en su lugar cómo los decretos divinos *predeterminantes* no sólo no destruyen la libertad creada, sino que *la causan;* cosa del todo imposible si el determinismo viniera de las *circunstancias* y no de la acción creadora de Dios, que mueve *libremente* a las causas libres y *necesariamente* a las causas necesarias.

lo que libremente quiera determinar la criatura sin que Dios pueda disponer otra cosa. De donde se sigue lógicamente que por querer salvar la libertad de la criatura se destruye la de Dios, al menos con relación a esos futuros contingentes y libres.

Todos estos gravísimos inconvenientes que acabamos de examinar pueden resumirse en un dilema inexorable que jamás podrá resolver el molinismo. Una de dos: o Dios *determina* a las criaturas, o es *determinado* por ellas: no cabe término medio. Ahora bien: es *metafísicamente imposible* que Dios sea *determinado* por las criaturas absolutamente en nada, puesto que esto equivale a poner potencialidad en Dios y, por lo mismo, a negar su naturaleza misma de *Acto puro* sin mezcla de potencialidad alguna. La aceptación de que Dios pueda ser *determinado* por las criaturas —de cualquier manera o de cualquier modo que se explique esa determinación—equivale a destruir el concepto mismo de Dios. Y si Dios no puede en modo alguno ser *determinado* por las criaturas, no queda otra salida posible que decir, con la escuela tomista, que es *determinante* de la acción de las criaturas.

De qué manera esa acción *determinante* de Dios es perfectamente compatible con la libertad de las criaturas, es lo que vamos a estudiar a continuación.

C. Explicación tomista

151. Según la escuela tomista, para salvar el conocimiento *cierto* e *infalible* que Dios tiene de los futuros contingentes y libres —que, como vimos, es una verdad de fe (cf. n.142)— no hay otra vía posible que la vía de los *decretos divinos predeterminantes*, los cuales no solamente no destruyen la libertad creada, sino que, por el contrario, la *causan* y *producen;* de tal suerte que la libertad creada sería imposible si la voluntad creadora de Dios no la produjera *en cada caso y en cada acción concreta de las criaturas libres.* El efecto real producido por el decreto divino se refleja y lo ve Dios en *su eternidad,* que abarca y recoge todos los tiempos: presente, pasado y futuro.

Vamos a explicar cuidadosamente todo esto en una serie de conclusiones.

Conclusión 1.ª Dios conoce cierta e infaliblemente los futuros contingentes y libres en el decreto predeterminante de su voluntad divina, por el que desde toda la eternidad dispuso o permitió que se realicen en el tiempo esos futuros contingentes y libres.

152. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Hay en ella multitud de textos que no tienen explicación posible a no ser en el sentido de la conclusión. Citamos algunos por vía de ejemplo:

«Yavé Sebaot lo ha jurado, diciendo: Sí, *lo que yo he decidido* llegará, *lo que yo he resuelto* se cumplirá. Yo romperé al asirio en mi tierra y le hollaré

en mis montes, y se les quitará de encima su yugo, y arrojarán su carga de sobre sus espaldas. *He aquí la resolución tomada* contra toda la tierra, he ahí la mano tendida contra todos los pueblos.—*Yavé Sebaot ha tomado esta resolución*, ¿quién se le opondrá? Tendida está su mano, ¿quién la apartará?» (Is 14,24-27).

«Yo anuncio desde el principio lo por venir, y de antemano lo que no se ha hecho. Yo digo: *mis designios se realizan y cumplo toda mi voluntad*. Yo llamo de levante al ave de presa, de lejana tierra al hombre de mi consejo. *Como lo he dicho*, así lo haré; *lo he dispuesto* y lo cumpliré» (Is 46,10-11).

«Arroyo de agua es el corazón del rey en mano de Yavé, *que El dirige a donde le place*» (Prov 21,1).

«Como el barro en manos del alfarero, que le señala el destino según su juicio, así son los hombres en las manos de su Hacedor, *que hace de ellos según su voluntad*» (Eccli 33,13-14).

«Porque, ¿quién es el que a ti te hace preferible? *¿Qué tienes que no hayas recibido?* Y si lo recibiste, ¿de qué te glorías, como si no lo hubieras recibido?» (1 Cor 4,7).

«... en Cristo, en quien hemos sido heredados por la predestinación, según el propósito de Aquél *que hace todas las cosas conforme al consejo de su voluntad*» (Eph 1,11).

Pues Dios *es el que obra en vosotros el querer y el obrar según su beneplácito* (Phil 2,13).

Imposible hablar más claro y de manera más terminante.

b) Los Santos Padres. En los Santos Padres se encuentran textos abundantísimos en el sentido de nuestra conclusión. Sobre todos ellos destaca el gran *San Agustín*, en cuya doctrina se inspiró Santo Tomás y la escuela tomista en esta difícil cuestión que estamos examinando [7].

c) El magisterio de la Iglesia. La Iglesia no ha querido dirimir con su autoridad infalible esta cuestión, que ha dejado a la libre discusión de los teólogos. Como es sabido, la gran controversia *de auxiliis* entre jesuitas y dominicos, que se prolongó durante veinticinco años (1582-1607), terminó con una declaración del Papa Paulo V (año 1607) poniendo fin a la contienda y añadiendo que Su Santidad promulgaría la declaración y determinación que se esperaba, prohibiendo mientras tanto a ambas partes calificar a la otra con nota de herejía o de censura alguna (cf. D 1090-1097). Como hasta hoy no se ha publicado todavía ninguna declaración de la Santa Sede, continúan ambas partes defendiendo la doctrina que les parece verdadera o más probable.

d) La razón teológica. El argumento fundamental es un simple corolario de la doctrina que dejamos demostrada más arriba sobre la ciencia de Dios como *causa productora de las cosas en cuanto lleva aneja la voluntad de que vengan de hecho a la existencia* (cf. n.131).

En efecto: antes del decreto de la voluntad divina *disponiendo* que venga a la existencia tal cosa o *permitiendo* que ocurra tal otra,

[7] Cf. San Agustín, *De praedestinatione sanctorum, De dono perseverantiae, De gratia et libero arbitrio, De natura et gratia*, etc., donde examina amplia y profundamente esta cuestión. Pueden verse estas obras en el vol.6 de las *Obras de San Agustín* editadas por la BAC

los futuros (necesarios o libres) no existen más que *como seres posibles*. Para que comiencen a existir como verdaderos *futuros* y, sobre todo, *para que se produzcan de hecho* en el tiempo previsto por Dios, es absolutamente indispensable que Dios disponga o permita de antemano que se produzcan efectivamente. Sin este decreto divino dispositivo o permisivo (según se trate de una acción buena o mala) es absolutamente imposible que el hecho futuro se produzca, puesto que ese futuro es un *ser* [8] y es del todo imposible que ese nuevo ser brote de la nada sin la acción creadora de *Dios*.

Ni vale recurrir al subterfugio de que no es necesario el decreto divino, puesto que Dios puede verlos con toda certeza reflejados *en su eternidad*, que abarca todos los tiempos y recoge todo cuanto ocurrió, ocurre y ocurrirá en el futuro. Porque aunque es ciertísimo que Dios puede verlos reflejados en su eternidad, esa eternidad es como un espejo que refleja *todo lo que se le pone delante*, pero no puede reflejar en modo alguno *lo que no existe todavía*. En el momento mismo en que Dios decreta que un ser *posible* se convierta en *futuro*, la eternidad lo refleja inmediatamente como *futuro*, pero de ninguna manera puede reflejarlo *antes* del decreto divino que le da la existencia como tal. O sea, que antes del decreto divino Dios conoce todos los futuros únicamente en cuanto *posibles;* y, después del decreto, los conoce como futuros de dos maneras: en el decreto mismo *causándolos o permitiéndolos*, y en la eternidad *reflejando lo que Dios ha causado o permitido*.

Santo Tomás enseña claramente en la *Suma Teológica* ambas vías de conocimiento que se completan mutuamente: la *vía de causalidad*, al demostrar que la ciencia de Dios es causa de las cosas cuando lleva adjunta la voluntad de crearlas [9]; y la *vía de eternidad* en el artículo especial que dedica al conocimiento que tiene Dios de los futuros contingentes y libres [10].

Conclusión 2.ª Los decretos divinos predeterminantes no sólo no destruyen la libertad humana, sino que, por el contrario, la causan y producen; de suerte que la libertad humana sería imposible si la voluntad creadora de Dios no la produjera en cada caso y en cada acción concreta de las criaturas libres.

153. Esta conclusión es de importancia capital en la doctrina tomista sobre la ciencia de Dios y las mociones divinas. Vamos a exponerla con la mayor claridad que nos sea posible.

Como es sabido, la principal razón que movió a Luis de Molina para idear su sistema a base de la *ciencia media* fue la de salvar la libertad del hombre, que, según él, quedaba comprometida o anulada a base de los decretos divinos predeterminantes. El título que dio a su obra lo indica claramente: *Concordia del libre albedrío*

[8] O, al menos, requiere necesariamente *el soporte de un ser*, si se trata de una acción *mala*. Porque el mal de suyo no es *ser*, sino *privación de ser*, y requiere, por eso mismo, un ser positivo donde apoyarse. Volveremos sobre esto en nuestra tercera conclusión.

[9] Cf. I 14,8.

[10] Cf. I 14,13 c. et ad 1.

con los dones de la gracia, con la divina presciencia, providencia, predestinación y reprobación (1588).

La escuela tomista cree, por el contrario, que los decretos divinos predeterminantes no sólo no destruyen la libertad humana, sino que la *causan* y *producen*, de tal suerte, que sin ellos no puede existir ni explicarse satisfactoriamente esa libertad. Como se ve, la doctrina tomista y la molinista son, en este punto, radicalmente contrarias y antagónicas entre sí.

La causa de semejante contrariedad y antagonismo hay que buscarla en la distinta manera de concebir la libertad que tienen unos y otros.

En efecto: una libertad creada *omnímoda* y *absoluta* tal como parecen concebirla generalmente los molinistas, o sea, *absolutamente independiente de la moción divina*, no existe ni puede existir en modo alguno. No cabe en la criatura más que una libertad *participada, recibida* de Dios; por la sencilla razón de que la libertad es un *ser* y *cada una de las acciones* procedentes de la libertad es otro *ser*, y es metafísicamente imposible que se produzca jamás un *ser* que no provenga de Dios como Causa primera del mismo. La razón ontológica de *ser* que existe en cualquier acción de una criatura, v.gr., en el acto mismo de *elegir*, no puede provenir de ella misma, sino única y exclusivamente de la acción creadora de Dios. Una libertad creada absolutamente desligada e independiente de la acción creadora de Dios es quimérica y absurda; no existe ni puede existir en modo alguno. La libertad *irrecepta*, o sea, totalmente desligada de toda influencia ajena, es tan propia y exclusiva de Dios que ni el mismo Dios, con todo su poder infinito, podría *comunicarla* a la criatura: es absurdo y contradictorio (sería *irrecepta* y *recibida* a la vez). Las criaturas tienen que actuar siempre como *causas segundas*, esencialmente dependientes de la Causa primera; jamás pueden actuar como *causas primeras*, o sea, independientemente de la causalidad divina. De manera que las acciones libres de las criaturas proceden, a la vez, de Dios como *Causa primera* y de la propia criatura como *causa segunda* esencialmente subordinada a la primera. Esta es la única libertad posible a las criaturas.

«Se ha de notar—escribe Santo Tomás a este propósito [11]—que el dominio que ejerce la voluntad sobre sus actos, y que le da el poder de querer o no querer, excluye y es incompatible con la determinación de su poder a una cosa y la violencia procedente de una causa exterior. Sin embargo, *no excluye la influencia de la Causa superior*, de quien ella *recibe su ser y su obrar*. Y, por consiguiente, *existe siempre la causalidad de la Causa primera, que es Dios, respecto de los movimientos de la voluntad*».

Esta libertad *recibida* no deja de ser, sin embargo, verdadera y auténtica libertad. Porque la acción divina es de tan soberana eficacia que cuando mueve a la acción a una criatura, no solamente la mueve a la acción, sino que *causa la modalidad misma de la acción*. Y así, Dios mueve *necesariamente* a las causas necesarias y

[11] Cf. *Contra gent.* I 68 al final.

libremente a las causas libres, *dándoles la misma libertad* con que realizan su acción. Bajo la acción divina *moviendo libremente*, la criatura realiza la acción de una manera *libérrima* e *infalible* a la vez: *libérrima* en cuanto que secunda la acción divina con toda su libertad y voluntariedad; e *infalible* en cuanto que la acción divina no puede fallar. De esta manera se conjugan y armonizan perfectamente la infalible presciencia de Dios y la libertad de la criatura al realizar la acción.

Escuchemos a Santo Tomás explicando admirablemente esta doctrina [12]:

«Siempre que alguna causa es *eficaz* en su acción, no sólo se deriva de ella el efecto en cuanto a la sustancia de lo producido, sino también en *cuanto al modo de producirse o de ser*. Si, pues, la voluntad de Dios es *eficacísima*, se sigue que no sólo se producirá lo que El quiere, sino también *del modo que El quiere que se produzca*.

Pues bien, Dios, con objeto de que haya orden en los seres para la perfección del universo, quiere que unas cosas se produzcan *necesariamente* y otras *contingentemente*. Y para ello vinculó unos efectos a causas necesarias, que no pueden fallar y de las que forzosamente se siguen, y otros a causas contingentes y defectibles, de las que proceden los efectos contingentemente. El modo, pues, de que los efectos queridos por Dios provengan de modo contingente, no es porque sean contingentes sus causas próximas, sino porque, *debido a que Dios quiso que se produjeran de modo contingente*, les deparó causas contingentes».

Y al resolver la dificultad de que entonces parece que se destruye la libertad, pues, como dice San Pablo, «¿quién puede resistir a la voluntad de Dios?» (Rom 9,19), contesta profundamente Santo Tomás:

«Precisamente porque nada se resiste a la voluntad divina, se sigue que no sólo sucede lo que Dios quiere que suceda, sino que sucede, de modo necesario o contingente, a la medida de su querer» [13].

De modo que la acción divina produciendo como Causa primera la acción libre que la criatura produce como causa segunda, no sólo no destruye la libertad de esa acción, sino que la *causa* y la *produce*. Precisamente esa acción resulta libre *porque Dios quiere que lo sea*.

Otra cosa muy distinta ocurriría si fueran las *circunstancias* que rodean la acción quienes hubieran de garantizar la libertad creada, como afirman muchos teólogos de la escuela molinista. Porque, como quiera que esas circunstancias son también *causas segundas*—que no pueden, por lo mismo, crear o *causar* la libertad de la acción—, se seguiría necesariamente uno de los dos gravísimos inconvenientes que señalábamos más arriba al rechazar el molinismo: o esas circunstancias *no pueden fallar*—en cuyo caso se cae en el *determinismo de las circunstancias* que destruye totalmente la libertad de la criatura—, o *pueden fallar*, en cuyo caso queda des-

[12] Cf. I 19,8.
[13] Cf. I 19,8.

truida la certeza e infalibilidad de la ciencia divina. Por cualquier lado que se la mire la explicación molinista para salvar la libertad creada es absolutamente inadmisible.

Conclusión 3.ª El pecado de la criatura presupone siempre un decreto permisivo de Dios, sin el cual sería imposible; pero ese decreto permisivo no influye para nada, ni directa ni indirectamente, en la malicia del pecado, que, en cuanto tal, procede exclusivamente de la defectibilidad de la criatura.

154. Esta conclusión tiene por objeto explicar de qué manera la acción de Dios procedente de un decreto *permisivo* del pecado deja completamente a salvo la responsabilidad divina acerca de la malicia de ese pecado que, en cuanto tal, procede única y exclusivamente de la defectibilidad de la criatura.

La conclusión tiene dos partes, que vamos a examinar por separado.

1.ª El pecado de la criatura presupone siempre un decreto permisivo de Dios, sin el cual sería imposible.

Esta primera parte es del todo clara y evidente. Nada absolutamente puede ocurrir en el mundo sin que Dios lo permita. Dios permite el pecado para sacar mayores bienes (v.gr., para la manifestación de su infinita misericordia perdonando al pecador arrepentido, o de su infinita justicia castigando al pecador obstinado); pero es evidente que, si Dios no lo permitiera, el pecado sería imposible. Por eso Cristo nuestro Señor nos enseñó en el *Padrenuestro* a pedir a Dios que no nos deje caer en la tentación.

2.ª Ese decreto permisivo no influye para nada, ni directa ni indirectamente, en la malicia del pecado, que, en cuanto tal, procede exclusivamente de la defectibilidad de la criatura.

Para comprender un poco el alcance profundísimo de esta conclusión hay que tener en cuenta que en el pecado pueden distinguirse dos formalidades perfectamente distintas: la *acción* y la *malicia de la acción*.

En cuanto *acción* el pecado es un *ser*, como otra acción cualquiera. Y *en cuanto ser* esa acción tiene que provenir forzosamente de Dios como Causa primera de todo cuanto tiene ser. Pero nótese que en este aspecto de *ser*, esa acción es *positiva* y, por lo mismo, es *buena*. No hay inconveniente, pues, en que provenga de Dios esa parte buena y positiva que tiene que haber siempre, forzosamente, en toda acción de las criaturas. Y no solamente no hay inconveniente, sino que es necesario que así ocurra, pues de lo contrario provendría de la criatura la *causalidad del ser*, que es atributo propio y exclusivo de la actividad creadora de Dios.

Pero al lado de este aspecto *positivo* y *bueno* que se encuentra forzosamente en toda acción de las criaturas hay en la acción pecaminosa un aspecto *negativo* y *malo*, a saber: la *malicia* o desorden de esa acción. En este segundo aspecto el pecado no es *ser*, sino,

al contrario, *privación* y *defecto de ser*, puesto que se trata de algo *negativo* y *malo*. Luego es imposible que este aspecto negativo, o de *no ser*, provenga de la acción divina que recae únicamente sobre el *ser* de la acción.

¿De dónde proviene, pues, esa privación o defecto de ser en el que consiste esencialmente la *malicia* de esa acción? Unica y exclusivamente de la *defectibilidad* de la criatura. Dios no puede pecar porque es *indefectible*, pero la criatura puede hacerlo precisamente porque es *defectible* y puede desviarse hacia el mal. Ocurre aquí algo semejante a la cojera de un cojo—según el clásico ejemplo de Santo Tomás—, que no procede de la *fuerza motora* de su organismo, sino única y exclusivamente del *defecto orgánico* que padece en su pierna. Escuchemos al propio Santo Tomás explicando con claridad meridiana esta doctrina [14]:

«El efecto de la causa segunda *defectuosa* se reduce a la Causa primera, indefectible *en lo que tiene de entidad y de perfección*, mas no en lo que tiene de defectuoso; de manera semejante a como todo lo que hay de movimiento en la cojera es causado por la fuerza motriz del organismo, mientras que lo que hay en ella de defectuoso proviene no de dicha fuerza, sino del defecto de la pierna. Del mismo modo, *todo cuanto hay de ser y de acción en la obra mala* se reduce a Dios como a su causa; mas lo que hay en ella *de defectuoso* no es causado por Dios, sino *por la causa segunda defectuosa*».

En otro lugar de la *Suma Teológica* explica Santo Tomás—en este mismo sentido—de qué manera Dios no es causa directa ni indirecta del pecado [15]. Y al contestar a una dificultad relativa a la libertad humana, redondea su doctrina en la siguiente forma:

DIFICULTAD. La causa de una causa es causa de sus efectos. Pero como Dios es causa de nuestra libertad, que a su vez es causa del pecado, síguese que Dios es causa del pecado.

RESPUESTA. El efecto de una causa intermedia que procede de ésta *precisamente en cuanto subordinada a la causa primera*, se reduce con todo derecho a la causa primera. Pero si procede de una causa intermedia, *en cuanto desordenada respecto de la causa primera*, no se reduce a ella; lo mismo que una obra mala realizada por un criado *contra lo ordenado por su señor*, no se reduce al señor como a su causa. Así, pues, el pecado cometido por el libre albedrío de la criatura *contra el precepto de Dios* no puede reducirse a Dios como a su causa» [16].

Queda, pues, del todo claro que Dios no es causa de la malicia del pecado ni directa ni indirectamente y que, *bajo el decreto permisivo del pecado* y *bajo la causalidad de la parte entitativa de la acción pecaminosa*, queda completamente a salvo la responsabilidad divina sobre la malicia de ese mismo pecado, que recae íntegra y exclusivamente sobre la *defectibilidad* de la criatura que lo comete.

[14] Cf. I 49,2 ad 2.
[15] Cf. I-II 79,1.
[16] Ibid., ibid., ad 3.

CAPÍTULO 3
LA VOLUNTAD DE DIOS

155. Después del estudio de la *ciencia* de Dios, el orden lógico exige que estudiemos la *voluntad* de Dios, porque después del acto de entender viene el movimiento o afecto de la voluntad hacia el objeto conocido.

Ante todo vamos a recordar la noción o concepto de *voluntad*, o sea, qué entendemos por tal.

Es un hecho que todas las cosas tienden a su bien—que tiene razón de *fin*—, pero de muy diversos modos. Y así:

a) LAS COSAS MATERIALES, que carecen de toda clase de conocimiento, tienden a su bien con una tendencia innata que recibe el nombre de *apetito natural*. La piedra, por ejemplo, tiende por sí misma a su centro de gravedad, en el que encuentra su bien y su descanso final.

b) LOS ANIMALES, dotados de conocimiento sensitivo, tienden al *bien sensible*, aprehendido por sus sentidos (v.gr., el alimento que se les muestra). Esta tendencia recibe el nombre de *apetito sensitivo*, y es compartida por el hombre en cuanto a su parte animal o sensitiva.

c) LOS SERES INTELIGENTES tienden al *bien racional*, aprehendido por su inteligencia. Esta tendencia recibe el nombre de *voluntad* o *apetito racional*, y es tanto más perfecta cuanto más perfectamente inteligente sea el ser que la posee.

Presupuestas estas nociones vamos a exponer la *existencia, objeto, división* y principales *propiedades* de la voluntad de Dios.

1. Existencia de la voluntad en Dios

Bastaría saber que Dios es infinitamente inteligente para concluir, sin más, que está dotado de una voluntad perfectísima. Pero vamos a examinar un poco más despacio la existencia de la voluntad en Dios. Como de costumbre estableceremos la doctrina católica en forma de conclusión.

Conclusión. En Dios hay, propia y formalmente, voluntad. (De fe.)

156. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Hay innumerables textos:

«Dijo Dios: 'Sea la luz'; y hubo luz» (Gen 1,3).

«Yavé hace todo cuanto quiere, en los cielos, en la tierra, en el mar y en todos los abismos» (Ps 134,6).

«Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo» (Mt 6,10).

«No todo el que dice: ¡Señor, Señor!, entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos» (Mt 7,21).

«Para que procuréis conocer cuál es la voluntad de Dios, buena, grata y perfecta» (Rom 12,2).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Lo definió expresamente el Concilio Vaticano I en la siguiente declaración:

«La santa, católica, apostólica, romana Iglesia cree y confiesa la existencia de un solo Dios verdadero y vivo..., infinito en su entendimiento y *voluntad* y en toda perfección» (D 1782).

c) La razón teológica. El argumento fundamental es muy sencillo: en Dios hay voluntad por lo mismo que hay entendimiento, pues la voluntad es consecuencia natural del entendimiento. Así como en todo animal hay *apetito sensitivo* por lo mismo que tiene sentidos, así en todo ser inteligente hay *voluntad* o *apetito racional* por lo mismo que tiene entendimiento. Y como en Dios su entender es su ser, también lo es su querer [1]. Estas últimas palabras quieren decir que Dios *es* su propia voluntad, a diferencia de los seres inteligentes creados (el ángel y el hombre), que *tienen* voluntad, pero *no son* su propia voluntad.

A propósito de esto escribe un teólogo contemporáneo [2]:

«El querer divino, lo mismo que el conocer, es absolutamente *actual subsistente* e *independiente* de todas las cosas distintas de Dios.

Como Dios es acto purísimo, en su volición no puede haber tránsito de la potencia al acto, no puede haber hábito, ni tampoco *sucesión* de actos volitivos particulares; la volición divina es un acto único y sin sucesión alguna; y este acto, por la absoluta simplicidad de Dios, se identifica realmente con la esencia divina: *sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle* (I 19,1). Las criaturas no son causa determinante, sino únicamente *término* del querer divino».

Volveremos sobre esto más adelante.

2. Objeto de la voluntad divina

Al hablar del objeto de la voluntad divina es preciso distinguir cuidadosamente el objeto *formal* y *primario* del *material* y *secundario*. Vamos a precisarlos ambos en sendas conclusiones.

Conclusión 1.ª El objeto formal y primario de la voluntad de Dios es su propia Bondad infinita.

157. La razón es porque el objeto formal y primario de cualquier voluntad es aquello que esa voluntad ama *primariamente* y *en absoluto*, amando todas las demás cosas sólo *secundariamente* y por relación al objeto primario. Ahora bien: la voluntad divina apetece y ama *primariamente y en absoluto* su propia Bondad infinita, en la que encuentra su plena felicidad saciativa. El Bien infinito *adecua* (agotándola totalmente) la voluntad divina, porque esta voluntad se identifica realmente con Dios mismo, que es su propia bondad. Toda la capacidad infinita de la divina voluntad la llena y sacia totalmente la infinita Bondad de Dios. De donde hay que concluir que Dios no apetece ni puede apetecer absolutamente nada fuera de Sí mismo, o sea, fuera de su propia Bondad infinita.

Entonces ¿cómo se explica que ame también a las criaturas,

[1] Cf. I 19,1.
[2] Ott, o.c., p. 89-90.

como dice expresamente la Sagrada Escritura? Es lo que vamos a precisar en la segunda conclusión.

Conclusión 2.ª El objeto material y secundario de la voluntad divina lo constituyen todas las cosas creadas, en cuanto se refleja en ellas la divina Bondad.

158. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Lo dice en multitud de textos:

«Todo lo ha hecho Yavé para sus fines» (Prov 16,4).

«Pues amas todo cuanto hiciste y nada aborreces de lo que has hecho; que no por odio hiciste cosa alguna. Y ¿cómo podría subsistir nada si no quisieras, o cómo podría conservarse sin ti? Pero a todos perdonas porque son tuyos, Señor, amador de las almas» (Sap 11,25-27).

«Porque tanto amó Dios al mundo, que le dio su Unigénito Hijo para que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga la vida eterna» (Io 3,16).

b) El magisterio de la Iglesia. El Concilio Vaticano I enseña que Dios se ama *necesariamente* a sí mismo, y a todas las demás cosas *libremente:*

«Si alguno dijere... que Dios no creó las cosas con una voluntad exenta de toda clase de necesidad, sino que las ha producido con la misma necesidad con que se ama a sí mismo, sea anatema» (D 1805).

c) La razón teológica. Ofrecemos a continuación algunos argumentos de Santo Tomás en su *Suma contra gentiles* [3]:

1.º Cualquier ser que ama algo en sí y por sí mismo, quiere, consiguientemente, todas las cosas en las que se encuentra ese algo; como el que ama lo dulce por sí mismo, es natural que quiera todo lo que es dulce. Pero Dios quiere y ama su ser en sí y por sí mismo, como acabamos de ver en la conclusión anterior; y como todos los demás seres participan, por semejanza, de su ser, hay que concluir que Dios, por el hecho de amarse y quererse a sí mismo, quiere y ama a todos los demás seres.

2.º La voluntad sigue al entendimiento. Pero Dios, por su entendimiento, se conoce principalmente a sí mismo y conoce a todos los demás seres en sí mismo, como ya vimos. Por lo tanto, se quiere también principalmente a sí mismo, y, queriéndose, quiere a todos los demás seres.

3.º El bien es difusivo de sí mismo, como se demuestra en filosofía. Pero siendo Dios el sumo Bien, ha de ser sumamente difusivo. Difunde, por tanto, su bondad en todos los seres que ha creado, ordenándolos a su infinita bondad como fin supremo de todos ellos.

A esta hermosa doctrina puede oponerse una dificultad procedente de la conclusión anterior que, sin embargo, se desvanece fácilmente. Escuchemos a Santo Tomás planteando y resolviendo esa dificultad:

Dificultad. Cuando la voluntad se satisface plenamente con el objeto que quiere, nada busca fuera de él. Pero a Dios le basta con su bondad infinita y en ella sacia plenamente su voluntad. Luego no quiere cosa alguna distinta de sí.

[3] Cf. *Contra gent.* I 75.

SOLUCIÓN. De que la bondad infinita de Dios satisfaga plenamente a su voluntad no se sigue que Dios no quiera otras cosas, sino que no las quiere más que en orden a su bondad. Lo mismo que sucede con el entendimiento de Dios, que, no obstante ser perfecto porque conoce la esencia divina, conoce, sin embargo, en ella todas las otras cosas [4].

El hecho de que Dios ame y quiera todas las demás cosas en orden a su infinita bondad, no solamente no supone un «egoísmo trascendental»—como se han atrevido a decir, con blasfema ignorancia, algunos filósofos impíos—, sino que es el colmo de la generosidad y desinterés. Porque al crear las cosas no buscó Dios en ellas algo que no tenía—nada absolutamente podían añadir las criaturas a su felicidad y perfecciones infinitas—, sino únicamente comunicarles y hacerles participantes de su bondad [5]. Volveremos más ampliamente sobre esto al estudiar la finalidad de la creación.

En la voluntad de Dios existe, por consiguiente, el amor *afectivo* hacia la bondad infinita de su propia esencia divina, y el amor *efectivo* hacia esa misma bondad reflejada en las criaturas. El bien que se encuentra en las criaturas no mueve la voluntad de Dios para que ame ese bien creado, sino al revés: Dios ama todas las cosas en cuanto que les comunica su bondad. O, dicho en otra forma, la bondad de las criaturas no es causa del amor divino, sino, al contrario, el amor de Dios es causa de la bondad de las criaturas.

3. División de la voluntad divina

159. Aunque la voluntad de Dios es *simplicísima* en sí misma y se identifica totalmente con la propia esencia divina, considerada en relación con las criaturas y según nuestra pobre manera de concebir las cosas tiene diversos actos, por razón de los cuales se establecen en ella las siguientes principales divisiones:

a) *De beneplácito* y *de signo.*
b) *Absoluta* y *condicionada.*
c) *Antecedente* y *consiguiente.*
d) *Simple* y *ordenada.*
e) *Necesaria* y *libre.*
f) *Eficaz* e *ineficaz.*

Estas divisiones tienen una gran importancia, sobre todo en el estudio de la divina providencia y de la predestinación. Vamos, pues, a explicarlas cuidadosamente.

1.ª VOLUNTAD DE BENEPLÁCITO es la voluntad de Dios propia y formalmente considerada, o sea, el mismo acto de la voluntad tal como se encuentra formalmente en Dios y dice relación de razón a las criaturas. Es una voluntad *interna*, que no se ha manifestado todavía al exterior.

[4] Cf. I 19,2 ad 3.
[5] Cf. I 44,4 ad 1.

2.ª VOLUNTAD DE SIGNO, llamada también *voluntad significada*, es la voluntad de Dios que se manifiesta *externamente* por algún signo que nos la da a conocer. Son cinco los principales signos manifestativos de esta divina voluntad: obras, preceptos, consejos, prohibiciones y permisiones.

3.ª VOLUNTAD ABSOLUTA es aquella por la cual Dios quiere alguna cosa absolutamente, o sea, independientemente de toda condición (v.gr., la creación del mundo).

4.ª VOLUNTAD CONDICIONADA es la que Dios tiene de alguna cosa que depende de alguna condición (v.gr., la salvación del pecador si se arrepiente de su pecado).

5.ª VOLUNTAD ANTECEDENTE es la que Dios tiene en torno a una cosa en sí misma o absolutamente considerada, sin tener todavía en cuenta las circunstancias que podrán rodearla (v.gr., la salvación de todos los hombres en general).

6.ª VOLUNTAD CONSIGUIENTE es la que Dios tiene en torno a una cosa revestida ya de todas sus circunstancias particulares y concretas (v.gr., la condenación de un pecador que muere impenitente).

Según los molinistas, la voluntad de Dios *antecedente* es aquella que precede a la previsión de la libre determinación de las criaturas; y la voluntad *consiguiente* es la que sigue a esta previsión. Los tomistas rechazan esta explicación fundada en la *ciencia media*, que no pueden admitir en Dios.

7.ª VOLUNTAD SIMPLE es aquella por la que Dios quiere alguna cosa, no como medio para obtener un determinado fin, sino *como fin* en sí misma (v.gr., su propia gloria resplandeciendo sobre todas las criaturas).

8.ª VOLUNTAD ORDENADA, por el contrario, es aquella que se refiere a los *medios* para obtener el fin señalado por su voluntad simple (v.gr., el número determinado de criaturas y los distintos grados de perfección en las mismas).

Como se ve, la voluntad simple se funda en la divina libertad; la ordenada se funda en la sabiduría, santidad e inmutabilidad divinas, que ordenan los medios al fin [6].

9.ª VOLUNTAD NECESARIA es aquella que Dios no puede dejar de tener (v.gr., el amor de sí mismo y el odio al mal).

10.ª VOLUNTAD LIBRE es la que Dios tiene acerca de las cosas contingentes, que pueden ser o no ser según lo determine libremente la voluntad de Dios (v.gr., la creación del mundo o la existencia de tal o cual hombre).

11.ª VOLUNTAD EFICAZ, hablando en absoluto, es cualquier verdadera voluntad de Dios (aprobatoria o permisiva), porque a la voluntad verdadera de Dios nadie ni nada puede resistir

[6] Cf. I 19,5 ad 3; *Contra gent.* III 97.

(cf. Rom 9,19). Pero, hablando a nuestra manera humana de concebir las cosas, decimos que la voluntad de Dios ha sido *eficaz* cuando de hecho ha obtenido el efecto que buscaba (v.gr., la conversión del pecador).

12.ª VOLUNTAD INEFICAZ llamamos a la voluntad de Dios cuando permite que no se obtenga el resultado apetecido, a pesar de haber puesto los medios *suficientes* para ello (v.gr., la no conversión del pecador a pesar de los consejos, exhortaciones, etc., que se le han hecho).

Entre todas estas voluntades, las dos primeras son las más importantes en este capítulo dedicado a la voluntad de Dios en general. Por eso vamos a estudiarlas más detalladamente en los números siguientes.

4. Propiedades de la voluntad divina

Vamos a examinar ahora las principales propiedades de la *voluntad divina de beneplácito*, o sea, de la voluntad de Dios propia y formalmente considerada. Las iremos estableciendo en una serie de conclusiones.

Conclusión 1.ª Dios se ama a sí mismo necesariamente, y a todas las demás cosas libremente. (De fe.)

160. Hemos visto más arriba la prueba de Escritura y del magisterio de la Iglesia al hablar del objeto primario y secundario de la voluntad de Dios. Escuchemos ahora el clarísimo razonamiento de Santo Tomás [1]:

«La voluntad divina dice relación necesaria a su bondad, que es su objeto propio, y, por tanto, Dios quiere *necesariamente* su bondad, lo mismo que la voluntad humana quiere necesariamente la felicidad y lo mismo que otra potencia cualquiera dice relación necesaria a su objeto propio y principal, como la vista al color, ya que en su naturaleza está el tender hacia él.

En cambio, las cosas distintas de Dios las quiere en cuanto ordenadas a su bondad como fin último de ellas. Ahora bien, lo que tiene calidad de medio, no se quiere necesariamente por el hecho de querer el fin, a menos que sea tal que sin ello no se pueda conseguir el fin; y así queremos necesariamente el alimento para conservar la vida y la nave para cruzar el mar. En cambio, no queremos necesariamente aquello sin lo cual se puede obtener el fin, por ejemplo, un caballo para ir de paseo, porque podemos pasear sin él. Por consiguiente, como la bondad de Dios es perfecta y puede existir sin los demás seres, que ninguna perfección pueden añadirle, síguese que no es absolutamente necesario que quiera las cosas distintas de El. Sin embargo, lo es por hipótesis o suposición, pues supuesto que las quiere, no puede no quererlas, porque su voluntad es inmutable».

Al responder a una objeción añade profundamente Santo Tomás:

«No es natural en Dios querer cosa alguna de las que no quiere por necesidad, pero tampoco es innatural ni contranatural, sino *voluntario*» (ad 3).

[1] I 19,3; cf. a.10.

Conclusión 2.ª Dios es causa de todas las cosas por su voluntad libre, no por necesidad de su naturaleza. (De fe.)

161. Al hablar de la ciencia divina ya vimos que es ella la causa de todas las cosas en cuanto lleva adjunta la *voluntad* de crearlas. En efecto: si Dios no hubiera querido crearlas, las criaturas hubieran permanecido eternamente en la nada, o, mejor, en el entendimiento divino como seres meramente *posibles*. Entre esa cantidad infinita de seres posibles que el entendimiento divino contemplaba eternamente, la voluntad de Dios escogió los que quiso y les dio la existencia real *creándolos*. Todas las cosas, pues, proceden de la voluntad de Dios guiada por su entendimiento divino. O, según la fórmula tradicional en teología, la ciencia de Dios es causa de todas las cosas en cuanto lleva adjunta la voluntad de crearlas.

En esta conclusión afirmamos, como doctrina de fe, que Dios procedió libérrimamente en la creación de todas las cosas; o sea, que no las creó por una exigencia o necesidad de su propia naturaleza divina, sino única y exclusivamente porque quiso, esto es, por el voluntario ejercicio de su omnímoda libertad.

He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Citamos algunos textos del todo claro y explícitos:

«Por la palabra del Señor existe todo; todo cumple su voluntad según su ordenación» (Eccli 42,15).

«Así la palabra que sale de mi boca no vuelve a mí vacía, sino que hace lo que yo quiero, y cumple su misión» (Is 55,11).

«El, con su poder, ha hecho la tierra, con su sabiduría cimentó el orbe y con su inteligencia tendió los cielos» (Ier 10,12).

«Todas estas cosas las obra el único y mismo Espíritu, que distribuye a cada uno según quiere» (1 Cor 12,11).

«Según el propósito de Aquel que hace todas las cosas conforme al consejo de su voluntad» (Eph 1,11).

b) El magisterio de la Iglesia. La Iglesia condenó varias doctrinas que negaban o atenuaban la libertad de Dios en la creación de las cosas, tales como las de *Abelardo* (D 374), *Hermes* (D 1620), *Günther* (D 1655) y *Rosmini* (D 1908). Finalmente, el concilio Vaticano I definió la doctrina recogida en nuestra conclusión en el siguiente canon:

«Si alguno dijere que Dios no ha creado las cosas con una voluntad exenta de toda clase de necesidad, sino que las ha producido con la misma necesidad con que se ama a sí mismo, sea anatema» (D 1805).

c) La razón teológica. Resumimos el profundo razonamiento de Santo Tomás [2]:

Todo agente que obra por su *naturaleza* y no por libre elección, produce siempre un efecto de su misma naturaleza (v.gr., el animal engendra otro

[2] Cf. I 19. 4; *Contra gent.* II 23.

animal de su especie; el hombre, otro hombre, etc.). Por consiguiente, si Dios obrara por necesidad de su naturaleza y no por libre elección, produciría otros seres de su misma naturaleza (otros dioses), lo cual es imposible, porque el ser infinito no puede ser producido. Luego hay que concluir que, al producir los seres distintos de sí mismo, Dios no obra por necesidad de su naturaleza, sino que de su infinita perfección proceden determinados y variadísimos efectos, *porque su entendimiento y su voluntad lo han determinado libremente así.*

De esta magnífica doctrina se desprende claramente que los decretos divinos *predefinen y causan* todas las cosas que han de existir en el tiempo, y que, por lo mismo, en esos decretos divinos conoce Dios los futuros contingentes libres, como ya vimos (cf. n. 152). Este artículo es de suma importancia para comprender la necesidad de la vía de decreto o causalidad para que Dios conozca los futuros contingentes y libres. No basta la vía de eternidad, y mucho menos aún la llamada *ciencia media,* que nada resuelve. Es enteramente necesaria la vía de *causalidad,* porque esos futuros contingentes son causados, en última instancia, por el decreto o determinación (aprobatorio o permisivo) de la voluntad divina.

Conclusión 3.ª A la voluntad divina no se le puede señalar alguna causa procedente de las criaturas. (Doctrina cierta en teología.)

162. Esta conclusión es de gran importancia para dilucidar el problema de la predestinación antes o después de prever los méritos de los predestinados, vivamente discutido entre tomistas y molinistas.

Es evidente que a la voluntad divina no se le puede señalar alguna causa *procedente de las criaturas,* porque lo contrario pondría *pasividad* en Dios, *potencialidad* con relación a algo que no tendría todavía y que le proporcionarían las criaturas, etc., etc., todo lo cual es absolutamente incompatible con el *acto puro,* en el que no hay sombra de potencialidad alguna. Asignar a la divina voluntad alguna causa *procedente de las criaturas* es destruir en su raíz el concepto mismo de Dios como Ser infinito y soberanamente independiente de las criaturas.

Lo cual no quiere decir que Dios pueda hacer en las cosas creadas absolutamente todo lo que quiera, aunque sea contradictorio (v.gr., disponiendo que 2 + 2 sean 5, y no 4). Esto no es posible de ninguna manera. Porque Dios no obra con su voluntad *a ciegas,* sino con su voluntad *dirigida por su entendimiento divino* como causa *ejemplar* de todas las cosas; y el entendimiento divino ve las cosas *tal como deben ser, según su propia naturaleza,* y no de un modo arbitrario y caprichoso. Dios es completa y absolutamente libre para crear o no crear las cosas, para hacer esto o aquello, etc.; pero, supuesta su libre determinación de crear alguna cosa, la crea *tal como se la dicta su propio entendimiento divino,* y no de otra manera. Con ello la voluntad divina no queda determinada por ninguna causa *procedente de las criaturas,* sino por el propio entendimiento divino, identificado con la esencia misma de Dios como la propia voluntad divina.

De manera que hay que rechazar por igual el *contingentismo absoluto* en la creación (como quieren los voluntaristas) y el *determinismo absoluto*, como si Dios no hubiera podido crear otro mundo que el actual o no pudiera hacer excepciones en el mismo orden actual (milagros). Son infinitos los mundos que Dios hubiera podido crear *distintos* del actual, aunque siempre—naturalmente—respetando las *esencias* de las cosas, tal como se las dicta su entendimiento divino con infinita sabiduría [3].

Volveremos sobre esto al hablar de la creación del mundo.

Conclusión 4.ª La voluntad de Dios absoluta y consiguiente se cumple siempre; la voluntad condicionada y antecedente, no siempre. (Doctrina cierta en teología.)

163. Recuérdense los conceptos que hemos dado más arriba de esos diversos aspectos que pueden distinguirse en la voluntad divina (cf. n.159).

Vamos a probar por separado las dos partes de la conclusión.

1.ª La voluntad de Dios absoluta y consiguiente se cumple siempre.

He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Hay infinidad de textos en que se nos dice que, cuando Dios quiere de verdad una cosa, no hay fuerza alguna que lo pueda impedir:

«Señor, Señor, Rey omnipotente, en cuyo poder se hallan todas las cosas, a quien nada podrá oponerse si quieres salvar a Israel» (Est 13,9).

«Yavé Sebaot lo ha jurado, diciendo: Sí, lo que yo he decidido llegará, lo que yo he resuelto se cumplirá. Yo romperé al asirio en mi tierra y le hollaré en mis montes... Yavé Sebaot ha tomado esta resolución, ¿quién se le opondrá? Tendida está su mano, ¿quién la apartará?» (Is 14,24-27).

«Yo anuncio desde el principio lo por venir, y de antemano lo que no se ha hecho. Yo digo: Mis designios se realizan, y cumplo toda mi voluntad» (Is 46,10).

«¿Quién puede resistir a su voluntad?» (Rom 9,19).

b) La razón teológica. Porque la voluntad divina es la *causa primera universal* de todas las cosas y, por lo mismo, no puede ser impedida por ninguna causa *creada* que, en cuanto tal, depende esencialmente de aquélla, y no puede realizar el menor movimiento sin que lo produzca o permita la *causa primera universal*. El mecanismo de las causas segundas *entre sí* puede fallar, y falla de hecho muchas veces (v.gr., la acción fertilizante del sol puede fallar por el frío, excesiva humedad o sequía, etc.); pero es imposible que ninguna causa segunda falle ante la *causa primera universal* cuando ésta quiere absolutamente que produzca de hecho su efecto.

Y ésta es la razón que explica por qué los mismos pecadores no pueden apartarse, por más que se empeñen, del orden universal previsto por Dios; porque en el momento mismo en que se salen

[3] Cf. I 19,5; 25,5-6.

por su voluntad perversa de la zona del amor de Dios, entran *ipso facto* en la zona de su justicia divina, que les castigará cuando llegue su hora. Nadie se escapa ni puede escaparse de Dios: hemos de permanecer forzosamente en la zona de su amor y misericordia o en la zona de su justicia y enojo, pero siempre dentro del orden establecido por Dios [4].

2.ª La voluntad de Dios condicionada y antecedente no siempre se cumple.

He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Hay también infinidad de textos en este sentido:

«Es execrable tu suciedad. Yo he querido limpiarte, pero no te limpiaste. No quedarás purificada de tu suciedad hasta que no derrame yo mi fuego sobre ti» (Ez 24,13).

«Pues os he llamado, y no habéis atendido; tendí mis brazos, y nadie se dio por entendido. Antes desechasteis todos mis consejos y no accedisteis a mis requerimientos» (Prov 1,24-25).

«¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados! ¡Cuántas veces quise reunir a tus hijos a la manera que la gallina reúne a sus polluelos bajo las alas, y no quisiste!» (Mt 23,37).

«Duros de cerviz e incircuncisos de corazón y de oídos, vosotros siempre habéis resistido al Espíritu Santo. Como vuestros padres, así también vosotros» (Act 7,51).

b) La razón teológica. Porque la voluntad de Dios condicionada y antecedente no es voluntad perfecta y absoluta, sino imperfecta y relativa. Puede una cosa ser buena considerada *en absoluto* (v.gr., que todos los hombres se salven) y no serlo considerada con *todas las circunstancias que la rodean* (v.gr., que deje de castigarse al pecador obstinado en su maldad). Lo primero lo quiere Dios con su voluntad *antecedente y condicionada*, que puede fallar; lo segundo lo quiere con su voluntad *consiguiente y absoluta*, que no falla jamás.

Escuchemos a Santo Tomás explicando profundísimamente el sentido de las palabras de San Pablo: *Dios quiere que todos los hombres se salven* (1 Tim 2,4), que no siempre se cumple, puesto que algunos se condenan [5]:

«Las palabras del Apóstol «Dios quiere que todos los hombres se salven», se pueden entender de tres maneras:

Primera, en el sentido de que Dios quiere la salvación de todos los hombres que se salvan, «no porque haya hombre alguno cuya salvación no quiera, sino porque ninguno se salva si él no quiere que se salve», como dice San Agustín [6].

Segunda, en el sentido de referirse a todas las categorías de hombres, aunque no a todos los individuos de cada clase. Y así significarían que Dios quiere que se salven hombres de todas las condiciones, hombres y mujeres, judíos y gentiles, grandes y pequeños, aunque no todos los de cada estado.

[4] Cf. I 19,6.
[5] Cf. I 19,6 ad 1.
[6] Cf. San Agustín, *Enchir.* c.103: ML 40,280.

Tercera, según San Juan Damasceno [7], se entiende de la voluntad *antecedente*, pero no de la *consiguiente*, distinción que no recae sobre la misma voluntad de Dios, en la que no hay antes ni después, sino sobre las cosas que quiere. Para explicarlo, téngase en cuenta que Dios quiere a cada cosa en la medida del bien que posee. Pues bien, se da el caso que cosas que, al primer aspecto y consideradas en absoluto, son buenas o malas, puestas en determinadas condiciones (que es el relativo a la voluntad *consiguiente)* son todo lo contrario. Por ejemplo, en absoluto, es bueno que un hombre viva y es malo matarlo; pero, si resulta que tal hombre es homicida o que su vida es un peligro para la sociedad, es bueno matarlo y malo dejarlo vivir. Y por esto se puede decir que un juez justo quiere con voluntad *antecedente* que todo hombre viva, pero con voluntad *consiguiente* quiere que se ahorque al malhechor. Pues de manera análoga Dios quiere con voluntad *antecedente* que todos los hombres se salven, pero con voluntad *consiguiente* quiere que se castigue eternamente al pecador obstinado en su maldad, porque así lo requiere su justicia.

Adviértase, sin embargo, que lo que nosotros queremos con voluntad *antecedente*, no lo queremos en absoluto y sin reservas, sino hasta cierto punto. La razón es porque la voluntad se refiere a las cosas tal cual son en sí mismas y tal como existen particularizadas en la realidad; por lo cual queremos sin reservas una cosa cuando la queremos *vistas todas sus circunstancias particulares*, y esto es precisamente querer con voluntad *consiguiente*. Por esto se puede decir que el juez recto y justo quiere en absoluto que se ejecute al malhechor, y sólo en cierto modo quiere que viva, por cuanto se trata de un hombre; por lo cual esta segunda voluntad más bien puede llamarse *veleidad* que voluntad absoluta. Por donde se ve que lo que Dios quiere en absoluto, sucede; aunque no suceda lo que quiere únicamente con voluntad antecedente».

Conclusión 5.ª La voluntad de Dios es absolutamente inmutable. (Doctrina cierta en teología.)

164. Esta conclusión es una sencilla consecuencia de que la substancia y la ciencia de Dios sean absolutamente inmutables. Sólo un cambio en el sujeto o en su conocimiento hace que se convierta en malo para él lo que antes era bueno, o viceversa; v.gr., el frío nos hace arrimar al fuego, que nos molesta en verano; nos apartamos de un amigo cuando averiguamos que nos traiciona, etc. Pero como en Dios no es posible ningún cambio o mudanza en su esencia—porque es absolutamente inmutable—ni en su conocimiento—porque lo conoce todo perfectísimamente y nada puede ocurrir que le obligue a rectificar—, síguese que su voluntad es absolutamente inmutable, o sea, que lo que Dios quiere o rechaza lo quiere o lo rechaza desde siempre y para siempre [8].

Sin embargo, aunque la voluntad de Dios es *en sí misma* inmutable, Dios quiere que haya cambios y mutaciones *en las cosas;* por ejemplo, que hasta Cristo sea obligatoria la ley antigua y a partir de El sea sustituida por la ley evangélica, etc. [9].

En cuanto a ciertas expresiones de la Sagrada Escritura que parecen indicar un cambio de voluntad en Dios—v.gr., «Me pesa

[7] Cf. San Juan Damasceno, *De fide orth.* l.2 c.29: MG 94,968.
[8] Cf. I 19,7.
[9] Ibid., ibid., ad 3.

de haber creado al hombre» (cf. Gen 6,6-7)—, han de entenderse en sentido metafórico, por analogía con lo que hacemos nosotros, que, cuando nos arrepentimos, destruimos lo que hemos hecho. Cosa que, por otra parte, puede ocurrir sin mudanza de la voluntad, porque Dios tiene previsto y quiere desde toda la eternidad el castigo del hombre prevaricador [10].

Conclusión 6.ª La voluntad inmutable de Dios no impone necesidad a todas las cosas, sino que éstas se producen, necesaria o libremente, según lo haya dispuesto Dios así. (Doctrina cierta en teología.)

165. Al explicar de qué manera se salva la libertad de las causas segundas libres bajo los decretos predeterminantes que proceden de la voluntad de Dios (cf. n. 153), ya expusimos la razón profunda de ello, que no es otra que la soberana eficacia de la voluntad de Dios moviendo *necesariamente* a las causas necesarias, y *libremente* a las causas libres, *dándoles la misma libertad con que realizan la acción.*

«Precisamente—dice el Doctor Angélico—porque nada se resiste a la voluntad divina, se sigue que no sólo sucede lo que Dios quiere que suceda, sino que suceda *de modo necesario o contingente*, a la medida de su querer» [11].

El error fundamental del sistema molinista consiste—nos parece—en no tener en cuenta esta importantísima distinción. Las causas segundas *no causan* sino en cuanto *son causadas* por Dios. Las causas libres son tales porque Dios causa en ellas el *modo libre* de su acción. Por eso el efecto se produce *infaliblemente*, pero no de un *modo necesario*, porque Dios, al moverlas, no les infunde el *modo necesario*, sino el *modo libre*. Ellas—las causas segundas—no tienen de por sí ningún modo: se lo tiene que dar Dios. O sea, que, bajo la moción divina predeterminante, el efecto se consigue con necesidad *de consecuencia* (= infaliblemente), pero no con necesidad *de consiguiente* (= de un modo necesario) [12].

Conclusión 7.ª Dios no quiere directamente ningún mal; pero, para obtener mayores bienes, quiere indirectamente («per accidens»), el mal físico y el mal de pena, y permite, sin quererlo, el mal moral. (Doctrina cierta en teología.)

166. Esta conclusión tiene varias partes, que probaremos por separado. Pero para mayor claridad y precisión daremos antes unas nociones sobre el mal y sus diferentes clases.

1. Noción del mal. El mal, en general, es una *privación de bien*. Por eso dice Santo Tomás que «el mal no es algo en las cosas» [13], sino la privación de algún bien. Es la negación de alguna entidad real y objetiva. En sí mismo nada es: se confunde con el *no ser*.

[10] Ibid., ibid., ad 1.
[11] Cf. I 19,8 c et ad 2.
[12] Cf. *De veritate* q.24 a.1 ad 13.
[13] «Malum non est aliquid in rebus» (*De malo* q.1; cf. a.1).

Sin embargo, no toda ausencia de un bien es un mal, sino únicamente la ausencia de un bien *debido*, o sea, que se *debería tener*. Y así, v.gr., la ceguera es un mal (físico) en el hombre, pero no lo es el carecer de alas para volar. Por eso «el mal se aleja del ser *absoluto* y del no-ser *absoluto*, puesto que ni es posesión ni simple carencia, sino *privación* de algo que se debería tener» [14].

2. DIVISIÓN DEL MAL. Aunque pueden establecerse diversas clases de males, según el punto de vista desde el que se le considere, aquí nos interesa destacar la triple división recogida en nuestra conclusión, a saber:

a) MAL FÍSICO—llamado también mal *de la naturaleza*—es la privación de algún bien debido a la naturaleza (v.gr., la ceguera, que priva de la vista; la enfermedad, que priva de la salud).

b) MAL DE PENA es la privación de algún bien impuesta al culpable en pena o castigo de su culpa (v.gr., la cárcel, que le priva de la libertad; la multa, que le priva de su dinero; las incomodidades a que se le somete, que le privan de su bienestar).

c) MAL DE CULPA es la privación de un bien moral y consiste en la deformidad de un acto contrario a la regla de las costumbres (v.gr., robar, matar, mentir, etc.).

Teniendo en cuenta estas nociones, he aquí la prueba de las distintas partes de la conclusión:

1.ª Dios no quiere directamente ningún mal.

Es evidentísimo. Porque el mal no es apetecible por sí mismo, ya que el objeto de la voluntad es el *bien*, como el objeto de la vista es el color. Ni Dios ni ninguna criatura pueden querer directamente el mal, aunque las criaturas pueden querer el mal cuando se presenta como un bien aparente (v.gr., el placer que les ofrece la acción pecaminosa). El mal, en cuanto mal, es imposible apetecerlo, puesto que no tiene entidad alguna y se confunde con la nada. Si el pecado se presentara a los ojos del pecador como un mal absoluto, sin mezcla de algún bien, sería imposible pecar.

«Como el concepto de lo bueno—escribe a este propósito Santo Tomás [15]—coincide con el de lo apetecible, y el mal se opone al bien, es imposible que un mal, en cuanto tal, sea apetecido ni con el apetito natural, ni con el animal, ni con el racional, que es la voluntad».

2.ª Pero, para obtener mayores bienes, Dios quiere indirectamente («per accidens») el mal físico y el mal de pena.

a) Quiere indirectamente el *mal físico*, porque lo requiere así el *orden universal* de las cosas, que no se lograría sin que se produjeran muchos males físicos (v.gr., la muerte de un animal para alimento del hombre; los sufrimientos de los mártires para obtener la gloria del martirio; la crucifixión de Cristo para la salvación

[14] Cf. I 48,2 ad 1.
[15] Cf. I 19,9.

del mundo, etc.). Son tan grandes los bienes que dejarían de obtenerse si se suprimieran todos los males *físicos* que, por amor a aquellos bienes, quiere Dios indirectamente estos males.

b) Quiere indirectamente el *mal de pena* porque es indispensable para el restablecimiento de la justicia, para enmienda del pecador arrepentido o justo castigo del pecador obstinado, etc.

3.ª Dios permite sin quererlo el mal moral.

La razón es clara: el mal moral es el mal de *culpa*, o sea, el *pecado;* y Dios no puede querer de ninguna manera el pecado, ni directa ni indirectamente. Pero lo permite, sin embargo, para sacar mayores bienes (v.gr., para que resplandezca su infinita misericordia, perdonando al pecador arrepentido, o su infinita justicia, castigando al obstinado).

Escuchemos a Santo Tomás explicando todo esto con su lucidez habitual [16]:

«Hay males que se apetecen indirecta o accidentalmente, por cuanto van unidos a algún bien; y esto ocurre en toda clase de apetitos, debido a que lo que intenta el agente natural no es la privación o destrucción de algo, sino la consecución de una cosa a la que va unida la destrucción de otra. Y así, cuando el león mata a un ciervo, lo que intenta es procurarse alimento, aunque vaya unido a ello la muerte del animal, y el pecador que peca busca un placer aunque lleve consigo la deformidad de la culpa. Y precisamente porque el mal que va unido a algún bien es privación de otro bien, nunca se apetecería el mal, ni siquiera accidentalmente, si no estuviera unido a un bien que se quiere o apetece más que el bien de que ese mal priva.

Pues bien: aunque Dios quiere algunos bienes particulares más que otros, no hay bien que más quiera que su propia Bondad infinita; por lo cual, de ninguna manera quiere el *mal de culpa*, que priva del orden al bien divino. En cuanto al *mal físico* y al *mal de pena*, los quiere indirectamente al querer cualquiera de los bienes a que van anejos; y así, al querer la justicia, quiere el castigo del culpable, y al querer que se conserve el orden de la naturaleza, quiere que mueran o se destruyan algunas cosas».

Conclusión 8.ª La voluntad divina de signo se manifiesta al exterior por operaciones, permisiones, preceptos, consejos y prohibiciones. (Doctrina común.)

167. Como ya vimos al hablar de la división de la voluntad de Dios, se entiende por voluntad de signo *la voluntad divina manifestada exteriormente por algún signo que nos la da a conocer*. En realidad se llama voluntad divina únicamente en sentido metafórico, en cuanto llamamos voluntad al signo exterior que la manifiesta (como, v.gr., llamamos «voluntad del rey» al decreto real que manda o prohibe alguna cosa) [17].

De cinco maneras—dice Santo Tomás [18]—se nos manifiesta o significa la voluntad de Dios:

1.ª Haciendo algo directamente y por sí mismo. Y esto recibe el nombre de *operaciones*.

[16] Ibid., ibid. [17] Cf. I 19,11. [18] Cf. I 19,12.

2.ª Indirectamente, o sea, no impidiendo que otros lo hagan: *permisiones*.
3.ª Imponiendo su voluntad en orden al bien necesario: *preceptos*.
4.ª Persuadiendo la realización del bien conveniente: *consejos*.
5.ª Prohibiendo la realización del mal: *prohibiciones*.

Nótese que la *operación* y el *permiso* se refieren al *presente*: la operación, al bien, y el permiso, al mal. Los otros tres modos se refieren al *futuro* en la siguiente forma: el *precepto*, al bien futuro necesario; la *prohibición*, al mal futuro que es obligatorio evitar, y el *consejo*, a la sobreabundancia del bien futuro. No cabe establecer una división más perfecta y acabada.

CAPÍTULO 4

EL AMOR DE DIOS

Estudiada ya la voluntad de Dios en sí misma, es lógico que examinemos ahora su acto más propio y característico: el amor.

Santo Tomás estudia el amor eterno de Dios en una breve pero maravillosa cuestión de la *Suma teológica*, dividida en cuatro artículos [1]. En ella se plantea y examina los siguientes cuatro puntos fundamentales:

1.º Si hay amor en Dios.
2.º Si Dios ama todas las cosas.
3.º Si Dios ama unas cosas más que otras.
4.º Si Dios ama más las cosas mejores.

Estas cuestiones tienen inmensa repercusión en toda la teología católica, sobre todo en las relativas a la gracia y a la predestinación. Vamos, pues, a examinarlas con la mayor amplitud que nos permite el marco de nuestra obra.

1. Si hay amor en Dios

168. La contestación afirmativa se apoya en un razonamiento muy sencillo:

«Es necesario afirmar que hay amor en Dios, porque el primer movimiento de la voluntad, como el de cualquier otra facultad apetitiva, es el amor... En cualquiera, pues, que haya voluntad o apetito, necesariamente ha de haber amor. Hemos demostrado que en Dios hay voluntad. Es, pues, necesario que en El haya amor» [2].

La Sagrada Escritura confirma esta verdad cuando nos dice que «Dios es amor» (1 Io 4,16), lo cual quiere decir que no solamente hay amor en El, sino que *es* el amor mismo, viviente y substancial.

En la respuesta a una dificultad estampa el Doctor Angélico unas observaciones agudísimas sobre la psicología del amor como fuerza que junta y unifica. He aquí sus palabras [3]:

[1] Cf. I 20,1-4.
[2] Cf. I 20,1.
[3] Ibid., ibid., ad 3.

«El acto de amor tiende a un doble objeto, o sea al bien que quiere y al sujeto para quien quiere tal bien, pues propiamente *amar a alguno consiste en querer el bien para él*. Por consiguiente, cuando alguien se ama a sí mismo, quiere el bien para sí, y, en consecuencia, procura incorporárselo hasta donde le sea posible; y por esto se llama al amor *fuerza que junta*, incluso en Dios, aunque sin composición, porque el bien que Dios quiere para sí no es cosa distinta de El mismo, que, según vimos, es esencialmente bueno.

En cambio, por el hecho de que alguien ame a otro, quiere el bien para ese otro, y, en consecuencia, le trata como si fuese él mismo, refiriendo el bien al otro como a sí propio; y en este sentido se llama al amor *fuerza que unifica*, porque agrega otro a sí mismo, considerándole como un segundo yo».

2. Si Dios ama todas las cosas

Vamos a exponer la doctrina teológica en dos conclusiones [4].

Conclusión 1.ª Dios ama infinitamente todo cuanto existe, o sea todo cuanto ha sido producido por su voluntad creadora.

169. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Lo dice expresamente el libro de la Sabiduría:

«Pues amas todo cuanto existe y nada aborreces de lo que has hecho, que no por odio hiciste cosa alguna. ¿Y cómo podría subsistir nada si tú no quisieras, o cómo podría conservarse sin ti?» (Sap 11,25-26).

b) La razón teológica. Este texto de la Sagrada Escritura nos da la explicación profunda y al mismo tiempo sencillísima de lo que queremos probar. Todo cuanto existe fuera de Dios son *seres creados*, que, por lo mismo, no tienen en sí mismos la razón de su existencia, sino únicamente en Dios. Existen porque Dios quiso—más exactamente, porque Dios *los quiso*—, ya que sin la voluntad divina creadora jamás hubieran podido llegar a la existencia. Pero, como la conservación en el ser equivale a una creación continua, síguese que su existencia no depende solamente del acto creador que las sacó de la nada, sino también, y en cada instante, del acto *conservador* de Dios que les mantiene en el ser. Luego es tan claro y evidente que Dios quiere todo cuanto existe, que, si dejara de querer alguna cosa, *ipso facto* dejaría esa cosa de existir.

De esta doctrina, tan profunda y sencilla a la vez, se siguen consecuencias muy prácticas. He aquí algunas de las más importantes:

1.ª Es inútil luchar contra la voluntad de Dios. Todo el poder de todas las criaturas juntas—poder que, por otra parte, han recibido del mismo Dios—es pura impotencia ante un simple querer de Dios.

2.ª La oración, que mueve en cierto modo la voluntad misma de Dios a concedernos sus gracias, es una fuerza incomparablemente más formidable que todas las máquinas de guerra que ha inventado o puede inventar el hombre.

[4] Trasladamos a continuación, en lo que resta del capítulo, lo que escribimos en nuestra *Teología de la caridad* (BAC, Madrid 1960) n.11-13.

3.ª Considerados en cuanto *seres* (no en cuanto *malos)*, Dios quiere la existencia de los mismos demonios, de los condenados del infierno y de los que están en pecado mortal. Si existen, es porque Dios quiere su existencia, ya que no podrían existir contra el querer de Dios.

A la dificultad sacada de la Sagrada Escritura, que dice: «Has odiado a todos los obradores de la maldad» (Ps 5,7), contesta Santo Tomás:

«No hay inconveniente en que una misma cosa sea, en un aspecto, objeto de amor, y en otro, objeto de odio. Dios ama, pues, a los pecadores en cuanto son seres de determinada naturaleza, ya que, como tales, tienen ser y proceden de El. Pero en cuanto pecadores puede decirse que no existen, les falta el ser [5], y esto no proviene de Dios; y en este aspecto son para El objeto de odio» [6].

Conclusión 2.ª Dios no ama las cosas porque son buenas, sino que son buenas porque las ama Dios.

170. He aquí el razonamiento de Santo Tomás para demostrarlo:

«Dios ama todo cuanto existe. Todo lo que existe, por el mero hecho de existir, es bueno, ya que el ser de cada cosa es un bien, como asimismo lo es cada una de sus perfecciones. Hemos demostrado que la voluntad de Dios es la causa de todo cuanto existe. Luego en tanto una cosa tiene el ser u otra perfección cualquiera, en cuanto Dios lo ha querido. Por consiguiente, Dios quiere algún bien para cada uno de los seres que existen, y como amar es precisamente querer el bien para otro, síguese que Dios ama todo lo que existe.

Sin embargo, no lo ama del mismo modo que nosotros. Porque, como nuestra voluntad no es la causa de la bondad de las cosas, sino que, al contrario, esta bondad es la que mueve y excita como objeto de amor a nuestra voluntad, síguese que el amor por el que queremos el bien para alguien no es causa de su bondad, sino que su bondad, real o aparente, es lo que provoca el amor por el cual queremos que conserve el bien que tiene y adquiera el que no posee, y en ello ponemos nuestro empeño. En cambio, el de Dios es un amor *que crea e infunde la bondad en las criaturas*» [7].

Se comprende que tiene que ser así, pues de lo contrario se seguiría el absurdo de que un ser creado tendría alguna perfección o amabilidad no recibida de Dios; lo que es imposible y contradictorio, ya que Dios es quien le sacó de la nada, dándole todo cuanto tiene de ser y de perfección.

Este principio, profundísimo y evidente a la vez, *el amor de Dios crea e infunde la bondad en los seres creados*, tiene enorme repercusión en toda la teología y de él se desprenden consecuencias muy

[5] Para entender esto téngase en cuenta que, como se demuestra en metafísica, el mal no es *ser*, sino *privación de ser*; y por eso, el pecado, que es el mayor de los males, no tiene entidad alguna, sino que es pura *privación de ser*, proveniente de la defectibilidad de las criaturas. En este sentido puede decirse que el pecador *no existe*, esto es, no tiene entidad en cuanto pecador, sino únicamente en cuanto hombre, en cuanto ser; y Dios continúa amándole en cuanto *ser*, aunque le odie en cuanto *pecador*.

[6] I 20,2 ad 4.

[7] I 20,2.

prácticas para nuestra vida espiritual. Escuchemos a un teólogo contemporáneo:

«Este principio, de profunda raigambre metafísica, tiene en la teología de Santo Tomás enorme trascendencia, sobre todo en la cuestión de la predestinación y en la de la gracia...

Es éste un principio universal, que tiene aplicación lo mismo en el orden natural que en el sobrenatural. También en el orden sobrenatural debemos decir: Dios no quiere más a una persona porque sea más perfecta y más santa, sino que una persona es más perfecta y más santa porque es más amada de Dios. Esta profunda doctrina tomista debe extirpar en nosotros todo principio de soberbia y de vanidad. Quien encuentre en sí mismo alguna buena cualidad o perfección, quien se crea más perfecto y mejor que su prójimo, sepa que esto obedece a que ha sido prevenido con mayor amor; lo cual debe inducirle a un reconocimiento más humilde y más profundo para con el Dador de todo bien. Es la misma doctrina que expresaba San Pablo cuando escribía: «¿Quién es el que a ti te hace preferible? ¿Qué tienes que no hayas recibido? Y si lo recibiste, ¿de qué te glorías, como si no lo hubieras recibido?» (1 Cor 4,7) [8].

La doctrina de este artículo prepara el terreno para los dos siguientes, que no son, en realidad, más que simples corolarios y aplicaciones de este gran principio fundamental: el amor de Dios causa e infunde la bondad de las cosas. Vamos a exponerlos brevemente.

3. Si Dios ama todas las cosas por igual

171. He aquí la respuesta de Santo Tomás, tan clara y evidente que no necesita explicación ni comentario alguno:

«Como amar es querer el bien para alguien, que una cosa se ame más o menos puede suceder de dos maneras. Una, *por parte del acto de la voluntad*, que puede ser más o menos intenso; y de este modo Dios no ama más unas cosas que otras, porque lo ama todo con un solo y simple acto de voluntad, que no varía jamás. Otra, *por parte del bien que se quiere para el amado*, y en este sentido amamos más a aquel para quien queremos mayor bien, aunque la intensidad del querer sea la misma. Así, pues, es necesario decir que de este modo Dios ama unas cosas más que otras, porque, como su amor es causa de la bondad de los seres, no habría unos mejores que otros si Dios no hubiese querido bienes mayores para los primeros que para los segundos» [9].

Este artículo, simple corolario del anterior, es de importancia decisiva para las cuestiones de la gracia y de la predestinación. Lleva de la mano, inevitablemente, a la eficacia *intrínseca* de la gracia (y no por el consentimiento de la criatura, que no puede por sí misma producir el bien, independientemente de la divina moción) y a la predestinación enteramente gratuita, *antes de la previsión de los méritos del predestinado*. Son tesis capitales de la escuela tomista.

[8] P. Francisco Muñiz, O. P., introducción a la cuestión 20 de la primera parte de la *Suma Teológica* (ed. bilingüe, BAC) t.1 p.522 (2.ª ed.).
[9] I 20,3.

4. Si Dios ama siempre más las cosas mejores

172. Otro artículo que no es sino un simple corolario del principio fundamental que hemos explicado más arriba: Dios, amando las cosas, crea e infunde en ellas su bondad. Escuchemos la respuesta de Santo Tomás a esta nueva cuestión:

«Conforme a lo que tenemos explicado, es necesario decir que Dios ama más las cosas que son mejores. Hemos dicho, en efecto, que amar Dios más una cosa es querer para ella un bien mayor. Pues bien: como la voluntad de Dios es la causa de la bondad que tienen los seres, la razón de que unas cosas sean mejores que otras es porque Dios quiere para ellas mayores bienes. Por consiguiente, ama más a las mejores» [10].

En el argumento *sed contra* añade Santo Tomás una nueva razón: cada ser ama a su semejante, como se nos dice en el Eclesiástico (13,19); pero las cosas son tanto mejores cuanto más se asemejan a Dios; luego las mejores son las más amadas de Dios.

En la solución de las dificultades que él mismo se plantea, redondea Santo Tomás esta magnífica doctrina, tan fecunda en aplicaciones teóricas y en consecuencias prácticas. Vamos a recoger íntegramente las dificultades con sus respuestas correspondientes.

DIFICULTAD. Cristo es, sin duda, mejor que todo el género humano, porque es Dios y hombre al mismo tiempo. Sin embargo, Dios amó más al género humano que a Cristo, porque dice San Pablo: «No perdonó a su propio Hijo, antes le entregó por todos nosotros» (Rom 8,32). Luego no siempre ama Dios más las cosas que son mejores.

RESPUESTA. No sólo ama Dios más a Cristo que a todo el linaje humano, sino también más que al conjunto de todas las criaturas, puesto que quiso para El un bien mayor, porque «le dio un nombre que está sobre todo nombre» para que fuese verdadero Dios. Por lo demás, en nada empaña su grandeza el hecho de que Dios le haya entregado a la muerte por la salvación del género humano; al contrario, de ahí le proviene el ser triunfador glorioso. Por eso dice el profeta Isaías (9,6): «Sobre su hombro lleva la soberanía» (ad 1).

De aquí se desprende una gran enseñanza práctica para nosotros. Como el amor de Dios hacia una persona o cosa nos traza la norma y la intensidad con que debemos amarla nosotros, síguese que hemos de amar a Cristo y preferir su amistad a todos los demás amores y amistades del mundo, estando dispuestos a romper con todos ellos y aun a perder la misma vida antes que separarnos de El. Vale más la amistad de Cristo que la posesión y el disfrute *eterno* de todos cuantos placeres y felicidades podrían proporcionarnos las criaturas todas del universo entero.

DIFICULTAD. El ángel es mejor que el hombre, pues con referencia a éste se dice en un salmo: «Le has hecho un poco inferior a los ángeles» (Ps 8,6). Y, esto no obstante, Dios ama más al hombre que al ángel, como dice San Pablo en su epístola a los Hebreos: «No socorrió a los ángeles, sino a la descendencia de Abrahán». (Hebr 2,16). Luego no siempre ama Dios más a lo que es mejor.

[10] I 20,4.

RESPUESTA. Si se trata de la naturaleza humana, asumida por el Verbo divino en la persona de Cristo, la ama Dios más que a todos los ángeles, y es mejor que ellos, sobre todo por razón de la unión hipostática. Si, en cambio, se trata de la naturaleza humana en común y se la compara con la angélica en el orden de la gracia y de la gloria, hallamos que son iguales, porque una misma es «la medida del ángel y del hombre», como se dice en el Apocalipsis (21,17); de tal suerte, sin embargo, que, en cuanto a esto, hay algunos hombres superiores a algunos ángeles, y ciertos ángeles superiores a algunos hombres. Pero, en cuanto a la condición de su naturaleza, el ángel es mejor que el hombre; y si bien Dios asumió la naturaleza humana y no la angélica, no lo hizo porque en absoluto amara más al hombre que al ángel, sino porque el hombre lo necesitaba más. Lo mismo que un buen padre de familia da cosas de más precio a un criado enfermo que a un hijo sano (ad 2).

DIFICULTAD. San Pedro fue mejor que San Juan, porque amaba más a Cristo; y por esto el Señor, sabiéndolo de antemano, le hizo esta pregunta: «Simón, hijo de Juan, ¿me amas más que éstos?» (Io 21,15). Y, a pesar de ello, Cristo amó más a San Juan que a San Pedro, porque, comentando el citado texto de San Juan: «Simón, ¿me amas más?», dice San Agustín: «La señal que distingue a Juan de los demás discípulos no es solamente que le amaba, sino que le amaba más que a los otros». Luego no siempre es lo mejor lo que Dios más ama.

RESPUESTA. Las soluciones dadas a la dificultad que suscita la comparación entre San Pedro y San Juan son numerosas. San Agustín da una explicación simbólica, diciendo que la vida activa, personificada en Pedro, ama más a Dios que la contemplativa, representada por San Juan, porque siente más las penurias de la vida presente y desea con mayor ansia librarse de ellas e ir a Dios; y, sin embargo, Dios ama más la vida contemplativa, porque la prolonga más, ya que no termina con la vida del cuerpo, cual sucede a la activa. Otros lo explican diciendo que Pedro amó más a Cristo en sus miembros, y en esta forma fue también más amado de Cristo, pues le encomendó la Iglesia; y, en cambio, Juan amó más a Cristo en sí mismo, y en igual forma fue más amado de El y por ello le encomendó a su Madre [11]. Otros dicen que no se sabe quién de los dos amó más a Cristo ni a cuál de ellos amó Dios más en orden al mayor grado de gloria eterna. Sin embargo, de Pedro se dice que amó más, por su decisión e impetuoso fervor; y de Juan, que fue más amado, por ciertos indicios de familiaridad que preferentemente le prodigaba Cristo en atención a su juventud y pureza. Por fin, dicen otros que Cristo amó más a Pedro, otorgándole un más excelente don de caridad; y amó más a Juan, concediéndole mayor don de inteligencia; y que, por tanto, Pedro fue propiamente el mejor y más amado, y Juan lo fue sólo en cierto sentido. Pero, sea de esto lo que fuere, parece presuntuoso querer dirimir esta cuestión, ya que, como se dice en los Proverbios (16,2), «quien pesa los espíritus es el Señor», y nadie más (ad 3).

DIFICULTAD. Un inocente es mejor que un penitente, porque la penitencia es «la segunda tabla después del naufragio», como dice San Jerónimo. Y, sin embargo, Dios ama más al penitente que

[11] De esta doctrina se desprende que Cristo ama más a su Madre santísima que a toda la Iglesia y aún más que a toda la creación universal. ¡Cuán grande no ha de ser, pues, nuestro amor a María y cuán profunda nuestra confianza en su poder y ternura maternal!

al inocente, porque dice el Evangelio: «Yo os digo que en el cielo será mayor la alegría por un pecador que haga penitencia que por noventa y nueve justos que no necesitan penitencia» (Lc 15,7). Luego Dios no siempre ama más a los mejores.

RESPUESTA. Lo mismo puede exceder un inocente a un penitente que éste a aquél, porque, sea inocente o penitente, el mejor y más amado es el que mayor caudal de gracia tiene. Sin embargo, en igualdad de condiciones, la más digna y más amada es la inocencia. Y si, a pesar de esto, se dice que Dios se alegra más por el penitente que por el inocente, es debido a que, de ordinario, los pecadores arrepentidos son más cautos, más humildes y más fervorosos. Por esto dice San Gregorio que, «en la batalla, el jefe estima más al soldado que después de huir vuelve y ataca ardorosamente al enemigo que al que nunca huyó, pero tampoco luchó nunca con denuedo». Puede decirse también que un mismo don de gracia representa más para el penitente que mereció castigo que para el inocente que no lo mereció; como la misma cantidad de dinero constituye un don mayor cuando se da a un mendigo que cuando se entrega a un rey (ad 4).

DIFICULTAD. Un justo que a la postre se ha de condenar, es mejor que un pecador que al fin se salva. Pero Dios ama más al pecador predestinado, porque quiere para él un bien mayor, que es la vida eterna. Luego no siempre ama Dios más a lo que es mejor.

RESPUESTA. Puesto que la bondad de las cosas tiene por causa la voluntad de Dios, la bondad de aquel a quien Dios ama debe referirse al tiempo en que por bondad divina se le haya de dar algún bien. Luego, con relación al tiempo en que el pecador predestinado haya de recibir por voluntad divina un bien mayor, es el mejor, aunque haya habido otro tiempo en que fue peor e incluso otro en que ni es bueno ni malo (ad 5).

CAPÍTULO 5

LA JUSTICIA Y LA MISERICORDIA DE DIOS

173. La justicia y la misericordia son dos grandes virtudes que tienen su asiento en la voluntad. Despojadas de todas las imperfecciones que pueden tener en las criaturas defectibles, hay que atribuirlas a Dios en grado supremo e infinito. En El no son propiamente *virtudes*—en el sentido filosófico de *hábitos*—, sino atributos divinos, totalmente identificados con su propia divina esencia. Propiamente hablando, Dios no *tiene* justicia y misericordia, sino que *es* la misma justicia y misericordia infinitas.

Santo Tomás estudia en una misma cuestión la justicia y la misericordia de Dios, dedicando dos artículos a cada una [1]. Parece extraño, a primera vista, que estudie el Doctor Angélico en una misma cuestión estos dos atributos divinos tan dispares y, al parecer, contrarios entre sí. Pero un examen a fondo permite descubrir la razón profundísima de ello. En realidad, la justicia y la misericordia no solamente no son contrarias entre sí, sino que se armonizan

[1] I 21,1-4.

tan maravillosamente en Dios, que, como dice expresamente Santo Tomás, «la misericordia es la plenitud de la justicia» [2].

Vamos, pues, a exponer la magnífica doctrina de la *Suma*, con la máxima claridad que nos sea posible. Procederemos, como de costumbre, en forma de conclusiones.

1. Justicia infinita de Dios

Conclusión. Dios es infinitamente justo y la Justicia misma. (De fe.)

174. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Son innumerables los textos alusivos a la justicia infinita de Dios. Citamos unos pocos por vía de ejemplo:

«Bendito seas, Señor, Dios de nuestros padres. Digno de alabanza y glorioso es tu nombre, porque eres justo en cuanto has hecho con nosotros, y todas tus obras son verdad, y rectos tus caminos, y justos todos tus juicios» (Dan 3,26-27).

«Justo eres, ¡oh Yavé!, y justos son tus juicios» (Ps 118,137).

«Porque justo es Yavé y ama lo justo» (Ps 10,8).

«No os toméis la justicia por vosotros mismos, amadísimos; antes dad lugar a la justicia de Dios, pues escrito está: A mí la venganza; yo haré justicia, dice el Señor» (Rom 12,19).

«Pues sabemos que el juicio de Dios es conforme a la verdad» (Rom 2,2).

b) El magisterio de la Iglesia. El concilio Vaticano I definió, como vimos, que «Dios es infinito en toda perfección» (D 1782); luego es infinito en la justicia, que es una perfección.

c) La razón teológica. El argumento para demostrarlo es muy sencillo: siendo la justicia una perfección, no puede faltar en el Ser infinitamente perfecto.

Pero, como es sabido, hay tres clases o especies de justicia: conmutativa, distributiva y legal. Vamos a ver cuál de ellas corresponde a Dios.

a) Justicia conmutativa es la que regula las relaciones de unos hombres con otros en materia de contratos, compraventa, etc. (v.gr., el patrono *debe* al obrero, por justicia conmutativa, el jornal por su trabajo, y éste tiene derecho a exigírselo). Este sentido *conmutativo* no puede afectar a la justicia de Dios, pues El no *debe* absolutamente nada a nadie, ni nadie, por lo mismo, le puede exigir nada. Todos los dones y beneficios que Dios concede a sus criaturas son puramente gratuitos, y proceden únicamente de su infinita liberalidad y largueza. Por eso dice San Pablo: «¿Qué tienes que no hayas recibido?» (1 Cor 4,7); y en otro lugar: «¿Quién primero le dio algo a El para tener derecho a retribución?» (Rom 11,35).

b) Justicia distributiva es la que regula las relaciones del superior para con el súbdito. Esta se encuentra formalmente en Dios; porque, aunque es cierto que Dios no debe nada a sus criaturas, da a cada una de ellas lo que corresponde a su naturaleza y dignidad según el orden universal que le dicta su entendimiento divino. En este sentido cabe decir que Dios *distri-*

[2] Cf. I 21,3 ad 2.

buye justísimamente a todas sus criaturas lo que les corresponde según la naturaleza que el mismo Dios les ha dado.

Escuchemos a Santo Tomás explicando esto mismo [3]:

«Así como el conveniente orden de una familia, o de cualquier otra multitud gobernada, demuestra que el gobernante posee esta justicia distributiva, así también el orden del universo, que resplandece lo mismo en los seres naturales (astros, flores, animales) que en los dotados de voluntad (ángeles y hombres), demuestra la justicia de Dios. Por eso dice San Dionisio: 'Que la justicia de Dios es verdadera, se comprueba viendo que da a todos los seres lo que les corresponde según la dignidad de cada cual, y que conserva la naturaleza de cada cosa en su propio sitio y con su propio poder'».

c) JUSTICIA LEGAL es la que regula las relaciones jurídicas del súbdito para con la comunidad en vistas al bien común. Purificada de sus imperfecciones—Dios no es ni puede ser súbdito de nadie—, se encuentra también en Dios como supremo gobernador de todo cuanto existe. En virtud de esta suprema gobernación, Dios, por medio de la ley natural y de la ley moral, ordena rectamente todas las criaturas al bien común y a la finalidad suprema del universo, que es el mismo Dios.

2. Misericordia infinita de Dios

Conclusión. Dios es infinitamente misericordioso y la Misericordia misma. (De fe.)

175. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Ninguna otra verdad, quizá, está tan repetida e inculcada en las sagradas páginas como la de que Dios es infinitamente misericordioso y se compadece en seguida del pecador que recurre a El confiado y arrepentido. Citamos algunos pocos textos por vía de ejemplo:

«Pero tú eres Dios de perdones, clemente y piadoso, tardo a la ira y de mucha misericordia, y no los abandonaste» (Neh 9,17).

«Que se muevan los montes, que tiemblen los collados, no se apartará más de ti mi misericordia, y mi alianza de paz será inquebrantable, dice Yavé, que te ama» (Is 54,10).

«¿Qué Dios como tú, que perdonas la maldad y olvidas el pecado del resto de tu heredad? No persiste por siempre en su enojo, porque ama la misericordia. El volverá a tener piedad de nosotros, conculcará nuestras iniquidades y arrojará a lo hondo del mar nuestros pecados» (Mich 7,18).

«Rasgad vuestros corazones, no vuestras vestiduras, y convertíos a Yavé vuestro Dios, que es clemente y misericordioso, tardo a la ira, grande en misericordias, y se arrepiente de castigar» (Ioel 2,13).

«Sabía que tú eres Dios clemente y piadoso, tardo a la ira, de gran misericordia, y que se arrepiente del mal» (Ion 4,2).

«Pues tú eres, Señor, indulgente y piadoso, y de gran misericordia para los que te invocan» (Ps 85,5).

«Es Yavé piadoso y benigno, tardo a la ira; es clementísimo. No está siempre acusando y no se aíra para siempre. No nos castiga a la medida de nuestros pecados, no nos paga conforme a nuestras iniquidades. Sino que cuanto sobre la tierra se alzan los cielos, tanto se eleva su misericordia sobre los que le temen» (Ps 102,8-12).

[3] I 21,1. Los paréntesis explicativos son nuestros.

«Porque piadoso y compasivo es el Señor, perdona los pecados y salva en el tiempo de la tribulación» (Eccli 2,13).

«Pues cuanta es su grandeza, tanta es su misericordia» (Eccli 2,23).

«¡Cuán grande es la misericordia del Señor y su piedad para los que se vuelven a El!» (Eccli 17,28).

«Y su misericordia se derrama de generación en generación sobre los que le temen» (Lc 1,50).

«Sed misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso» (Lc 6,36).

«Pero Dios, que es rico en misericordia, por el gran amor con que nos amó, estando muertos por nuestros delitos nos dio vida por Cristo» (Eph 2,4).

Como se ve, el testimonio de la Sagrada Escritura es realmente impresionante.

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Vale el mismo argumento del concilio Vaticano I al definir que «Dios es infinito en toda perfección» (D 1782); luego también en su misericordia.

En la oración litúrgica *pro actione gratiarum* ora la Iglesia de la siguiente forma:

«¡Oh Dios, cuya misericordia no tiene límites y cuya bondad es un tesoro infinito!...»

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Ya se comprende que en Dios no cabe la misericordia en el sentido de *tristeza* o *dolor de compasión* por las miserias ajenas; pero sí, y en grado máximo, en el sentido de socorrer y remediar esas miserias. Escuchemos al Doctor Angélico [4]:

«Se debe atribuir a Dios la misericordia en grado máximo, aunque no por lo que tiene de afecto pasional, sino por lo que tiene de eficiente.

Para entender esto, adviértase que decir de alguien que es misericordioso es como decir que tiene el corazón «lleno de miseria» *(miserum cor)*, o sea que ante la miseria de otro experimenta la misma sensación de tristeza que experimentaría si fuese suya; de donde proviene que se esfuerce en remediar la tristeza ajena como si se tratase de la propia, y éste es el efecto de su misericordia.

Según esto, a Dios no le compete entristecerse por la miseria de otro (puesto que Dios no puede en modo alguno padecer o entristecerse); pero *remediar* las miserias—entendiendo por miseria un defecto cualquiera—le compete a Dios en grado máximo, pues los defectos no se quitan sino por la recepción de algún bien o perfección opuesto a ellos, y el primer origen de todo bien y perfección es Dios, como ya vimos.

Adviértase, sin embargo, que otorgar bienes o perfecciones a las criaturas pertenece, a la vez, a la bondad divina, a su justicia, a su liberalidad y a su misericordia, aunque por diversos conceptos. La comunicación de bienes o perfecciones, considerada en absoluto, pertenece a la *bondad* de Dios, como ya dijimos. Concederlas en proporción de lo que corresponde a cada ser, pertenece a la *justicia*, como acabamos de decir. En cuanto las otorga, no para utilidad suya, sino por su sola infinita bondad, corresponde a la *liberalidad*. Y en cuanto a que los bienes o perfecciones que confiere remedian las miserias o defectos ajenos, pertenece a su infinita *misericordia*».

Al contestar a la objeción de que la misericordia es una relajación de la justicia y, por lo mismo, no puede tenerla Dios, que es infini-

[4] I 21,3.

tamente justo, escribe Santo Tomás estas palabras, que contienen una doctrina tan profunda como sublime [5]:

«Cuando Dios usa de misericordia, no obra contra su justicia, sino que hace algo que está por encima de la justicia; como el que da de su peculio doscientos denarios a un acreedor a quien no debe más que ciento, tampoco obra contra justicia, sino que se porta con liberalidad y misericordia. Otro tanto hace el que perdona las ofensas recibidas, y por esto el Apóstol llama 'donación' al perdón cuando escribe a los efesios: 'Donaos unos a otros como Cristo os donó' (Eph 4,32). Por donde se ve que *la misericordia no destruye la justicia, sino que, al contrario, es su plenitud.* Y por esto dice el apóstol Santiago: 'La misericordia aventaja al juicio' (Iac 2,13)».

Todo esto lo resume hermosamente San Anselmo en la siguiente forma [6]:

«Cuando castigas a los malos, obras con justicia, porque lo merecen; y cuando los perdonas, eres justo, porque obras con arreglo a tu bondad».

3. Armonía entre la justicia y la misericordia

Esto nos lleva de la mano a establecer una nueva y hermosa conclusión.

Conclusión. En todas las obras de Dios siempre van juntas la justicia y la misericordia. (Doctrina cierta y común.)

176. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Lo dice repetidas veces en términos equivalentes:

«Se han encontrado la benevolencia y la fidelidad, se han dado abrazo la justicia y la paz» (Ps 84,11).

«La justicia y el juicio son el asiento de tu trono; la misericordia y la fidelidad, tus heraldos» (Ps 88,15).

«Cantar que es más grande que los cielos tu misericordia y que llega hasta las estrellas tu fidelidad» (Ps 107,5).

«En las tinieblas resplandece la luz para los rectos. Es misericordioso, clemente y justo» (Ps 111,4).

«Yavé es misericordioso y justo; sí, nuestro Dios es piadoso» (Ps 115,5).

b) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Es forzoso que en todas las obras de Dios vayan siempre juntas la justicia y la misericordia. La justicia, porque, como hemos visto en la primera conclusión, Dios distribuye justísimamente a todas sus criaturas lo que les corresponde según la naturaleza que el mismo Dios les ha dado. Y la misericordia, porque, en esta distribución, la obra de la justicia divina presupone siempre la obra de la misericordia, porque nada se debe a una criatura sino en virtud del ser o de la naturaleza que ha recibido previa y gratuitamente de Dios, por sola su bondad y misericordia. Por tanto, *en la raíz de toda obra divina aparece la misericordia,* cuya virtud o influjo va más lejos que lo que reclama la

[5] Ibid., ibid., ad 2.
[6] SAN ANSELMO, *Proslogii* c.10: ML 158,233.

justicia, puesto que Dios, por su inmensa bondad, otorga a las criaturas muchos más beneficios de los que en justa proporción les corresponden [7].

Al contestar a las dificultades redondea Santo Tomás esta magnífica doctrina con relación a la conducta que observa Dios con los justos, con los pecadores y con los mismos condenados del infierno. Escuchemos las objeciones con sus respuestas:

DIFICULTAD. Muchos justos sufren aflicciones en este mundo. Pero esto es injusto. Luego no en todas las obras de Dios hay justicia y misericordia.

RESPUESTA. Incluso en el hecho de que los justos sufran castigos en este mundo aparecen la justicia y la misericordia, por cuanto sus aflicciones les sirven para satisfacer por sus pecados leves y para que, libres de afectos a las cosas terrenas, se eleven mejor a Dios, conforme a lo que dice San Gregorio: «Los males que nos oprimen en este mundo, nos fuerzan a ir a Dios» (ad 3).

DIFICULTAD. Unas obras de Dios, tales como la conversión del pecador, se atribuyen a su misericordia; y otras, como la condenación del impío, a su justicia. Luego no en todas las obras de Dios aparecen juntas la justicia y la misericordia.

RESPUESTA. Se atribuyen unas obras a la justicia y otras a la misericordia, porque en unas aparece con mayor relieve la justicia y en otras la misericordia. Esto no obstante, *en la condenación de los réprobos aparece también la misericordia*, si no perdonando del todo, mitigando de algún modo las penas, *puesto que los castiga menos de lo que merecen* («dum punit citra condignum»). Y en la conversión del pecador aparece también la justicia, por cuanto *Dios le perdona sus culpas por el amor que El mismo, misericordiosamente, le infunde*, como leemos de la Magdalena (Lc 7,47): «Le son perdonados muchos pecados porque amó mucho» (ad 1).

Esta sublime doctrina nos da la clave para solucionar esos grandes problemas que tanto escandalizan a los espíritus superficiales:

a) ¿Por qué permite Dios en este mundo el triunfo de los malvados?
b) ¿Por qué permite que los justos sean perseguidos y atribulados?
c) ¿Por qué sufren tantos seres inocentes?

La explicación es muy sencilla: los dolores y tribulaciones de los justos e inocentes, además de purificar sus almas de las faltas leves que inevitablemente cometen—puesto que la Sagrada Escritura nos asegura que «el justo cae siete veces y se levanta» (Prov 24, 16)—, les llenan de grandes merecimientos para el cielo, donde recibirán una recompensa rebosante y eterna. No olvidemos que, como dice San Pablo, «la momentánea y ligera tribulación nos prepara un peso eterno de gloria incalculable» (2 Cor 4,17). Por eso los santos, lejos de desesperarse ante las tribulaciones que sufrían, elevaban a Dios un himno de acción de gracias por haberles visitado con el dolor, que tantos beneficios les reportaba para el cielo.

[7] Cf. I 21,4.

Y en cuanto al triunfo de los malos en este mundo es—en el fondo—un efecto de la justicia infinita de Dios, por más que esto suene a extraña paradoja. Porque no hay hombre tan malo y perverso que no tenga algo de bueno, y Dios le premia en este mundo ese poco de bueno que tiene, reservando para el castigo eterno lo mucho malo que hace. Y, en este castigo eterno, resplandecerá ante todo la justicia, pero suavizada en cierto modo por la misericordia en cuanto que—como dice Santo Tomás—Dios castiga a los réprobos *citra condignum:* menos de lo que merecen.

CAPÍTULO 6

LA PROVIDENCIA DE DIOS

177. Hemos estudiado en los capítulos anteriores las virtudes pertenecientes a la voluntad que dicen relación al *fin* de un modo absoluto (el amor, la justicia y la misericordia). Vamos a ver ahora las que se refieren a los *medios* para alcanzar el fin. Precisamente por referirse a los medios que deben explorarse, disponerse y ordenarse, estas virtudes serán forzosamente intelectuales, pero suponen un acto previo de la voluntad: la intención o deseo de conseguir el fin. Son, pues, virtudes del entendimiento en orden a la voluntad [1].

Todas estas virtudes se compendian y resumen en la virtud de la *prudencia,* cuya parte principal es la *providencia* [2]. De ella, pues, hemos de tratar a continuación.

Pero nótese que la providencia de Dios puede afectar y afecta de hecho a dos órdenes de cosas completamente distintos: al orden *natural* de todas las cosas creadas y al orden *sobrenatural* a que han sido gratuitamente elevadas por Dios algunas de sus criaturas (ángeles y hombres). La providencia *natural* de Dios sobre todas sus criaturas en general recibe en teología el nombre de *providencia general;* y la providencia *especial* que afecta a las criaturas ordenadas al logro de la bienaventuranza sobrenatural de la gloria recibe el nombre de *predestinación.* A modo de corolario o de escolio habla Santo Tomás del *libro de la vida,* donde están escritos los nombres de todos los predestinados a la gloria.

En el presente capítulo estudiaremos la *providencia* de Dios en general, reservando para el capítulo siguiente las cuestiones relativas a la *predestinación* y al *libro de la vida.*

Vamos a dar, ante todo, unas nociones previas.

178. 1. **Noción de providencia.** La palabra *providencia* se deriva etimológicamente del griego προ υοεω, que significa *proveer,* tener cuidado de las cosas. En latín viene de *procul videre,* ver de lejos una cosa.

[1] Cf. I 22 pról. y el esquema que figura al frente de esta sección tercera, relativa a las operaciones de Dios (n.120).
[2] Cf. II-II 49,6 ad 1.

En su significación real, Santo Tomás da de ella la siguiente definición: *la razón del orden de las cosas a sus fines preexistente en la mente divina.*

Esta providencia supone tres cosas por parte del entendimiento y dos por parte de la voluntad, como puede verse en el siguiente esquema:

a) Por parte del entendimiento....
1) *Conocimiento* del fin y de los medios.
2) *Consejo* o deliberación sobre los medios.
3) *Imperio* de la razón práctica.

b) Por parte de la voluntad.....
1) *Intención* del fin.
2) *Elección* de los medios.

El orden cronológico con que se realiza el acto de la providencia es el siguiente: conocimiento, intención, consejo, elección e imperio. Como se ve, los actos del entendimiento alternan con los de la voluntad hasta llegar al *imperio de la razón práctica,* disponiendo que se haga tal cosa con tales medios, y en esto último consiste formalmente la providencia [3].

179. 2. Nociones afines. Para precisar con mayor rigor y exactitud lo que pertenece a la divina providencia, vamos a señalar los puntos de contacto y de diferenciación con otras nociones afines.

La providencia se distingue:

a) De la prudencia, que es más general y abarca mayor número de actos. La providencia—como ya hemos dicho—es la *parte principal* de la prudencia.

b) De la gobernación divina. La providencia preexiste eternamente en la mente divina; la gobernación, en cambio, se refiere a algo exterior a Dios y existe únicamente desde la creación del mundo.

c) De la predestinación. La providencia es más general: abarca el orden universal de las cosas (hasta el movimiento de la hoja del árbol y el alimento de los pájaros). La predestinación, en cambio, es una *parte* de la providencia, que afecta únicamente a las criaturas elevadas al orden sobrenatural (ángeles y hombres).

d) De la ley eterna y natural. La providencia las supone en Dios y se ajusta a ellas. Son las normas supremas de la providencia.

e) Del arte divino. El arte es una virtud intelectual, no moral. La providencia, en cambio, incluye y supone virtudes morales: el *amor* del fin y la *misericordia* y la *justicia* con relación a los medios.

f) De la ciencia práctica de Dios. Porque ésta abarca tanto los medios como el fin. La providencia, en cambio, se refiere únicamente a los *medios* para alcanzar el fin.

g) Del hado divino (o sea, la necesidad inevitable de que ocurra lo que Dios quiera). La providencia es la *razón* o *idea* del mismo. El *hado* es la *ejecución* inexorable de la providencia [4].

[3] Cf. I 22,1 ad 1; I-II 17,1.
[4] Cf. I 116,2-3.

3. **Doctrina católica.** Presupuestas estas nociones, vamos a precisar en una serie de conclusiones la doctrina católica sobre la divina providencia.

Conclusión 1.ª En Dios existe una perfectísima providencia. (De fe.)

180. Lo negaron los *fatalistas, estoicos, deístas, panteístas* y *materialistas* en general, ya sea porque todas las cosas ocurren por necesidad inevitable *(fatalistas, estoicos)*, o porque Dios no se preocupa de sus criaturas *(deístas)*, o porque Dios no se distingue del mundo *(panteístas)*, o porque ni siquiera existe un Dios distinto de la materia *(materialistas)*.

Contra estos errores y herejías, he aquí las pruebas de la conclusión:

a) La Sagrada Escritura. Lo dice expresamente de mil maneras y de la forma más bella y emocionante. Recogemos algunos textos:

«Se extiende poderosa del uno al otro extremo y lo gobierna todo con suavidad» (Sap 8,1).

«Todo lo dispusiste con medida, número y peso» (Sap 11,21).

«Porque no hay más Dios que tú, que de todo cuidas, para mostrar que no juzgas injustamente» (Sap 12,13).

«El es el que cubre el cielo de nubes, el que prepara la lluvia para la tierra. El que hace que broten hierba los montes para pasto de los que sirven al hombre. El que da al ganado su pasto, y a los polluelos del cuervo que claman» (Ps 147,8-9).

«¿Quién prepara su alimento al cuervo cuando sus polluelos gritan a Dios y riñen por falta de comida?» (Iob 38,41).

«Arroyo de agua es el corazón del rey en mano de Yavé, que El dirige a donde le place» (Prov 21,1).

«Tú, en efecto, ejecutas las hazañas, las antiguas, las siguientes, las de ahora, las que vendrán después; tú planeaste lo que estaba por venir, y sucedía como tú lo habías decretado y se presentaba a ti diciendo: Heme aquí. Pues todos tus caminos están dispuestos, y previstos tus juicios» (Iud 9,5-6).

«El tiene su mirada sobre el obrar de cada uno y cuenta todos sus pasos» (Iob 34,21).

«Como el águila, que incita a su nidada, revolotea sobre sus polluelos, así El extendió sus alas y los cogió, y los llevó sobre sus plumas» (Deut 32,11).

«No se venden dos pajaritos por un as? Sin embargo, ni uno de ellos caerá en tierra sin la voluntad de vuestro Padre. Cuanto a vosotros, aun los cabellos de vuestra cabeza están contados» (Mt 10,29-30).

«Mirad cómo las aves del cielo no siembran, ni siegan, ni encierran en graneros, y vuestro Padre celestial las alimenta. ¿No valéis vosotros más que ellas? ¿Quién de vosotros con sus preocupaciones puede añadir a su estatura un solo codo?» (Mt 6,26-27).

«Y del vestido, ¿por qué preocuparos? Mirad los lirios del campo cómo crecen: no se fatigan ni hilan. Y yo os digo que ni Salomón en toda su gloria se vistió como uno de ellos. Pues si a la hierba del campo, que hoy es y mañana se arroja al fuego, Dios así la viste, ¿no hará mucho más con vosotros, hombres de poca fe?» (Mt 6,28-30).

«Echad sobre El todos vuestros cuidados, puesto que tiene providencia de vosotros» (1 Petr 5,7).

No cabe hablar de manera más clara y emocionante.

b) El magisterio de la Iglesia. La Iglesia enseñó siempre que Dios gobierna las cosas visibles e invisibles (D 421) y las protege (D 254), influyendo realmente en el mundo y en los hombres (D 1702). El concilio Vaticano I definió solemnemente la existencia de la divina providencia en la siguiente declaración dogmática:

«Todo lo que Dios creó, lo conserva y gobierna con su *providencia*, alcanzando de un confín a otro poderosamente y disponiéndolo todo suavemente (cf. Sap 8,1). Porque todo está desnudo y patente ante sus ojos (Hebr 4,13), aun lo que ha de acontecer por libre acción de las criaturas» (D 1784).

c) La razón teológica. Escuchemos el espléndido razonamiento de Santo Tomás [5]:

«Es necesario que haya providencia en Dios. Hemos demostrado que todo el bien que hay en las cosas ha sido creado por Dios. Pero en las cosas hay bien, no sólo por lo que se refiere a su naturaleza, sino, además, *en cuanto al orden que dicen al fin*, y especialmente al fin último, que es la divina bondad, según hemos visto. Por tanto, el bien del *orden* que hay en las criaturas ha sido creado por Dios. Pero como Dios es causa de las cosas por su entendimiento, es preciso que preexista en él la razón de cada uno de sus efectos—como ya vimos—, de donde hay que concluir que es necesario que preexista en la mente divina la razón del orden que hay en las cosas con respecto a sus fines. Ahora bien: *la razón del orden de las cosas a sus fines* es, precisamente, la providencia.

Esta providencia es la parte principal de la prudencia y a la cual están subordinadas las otras dos, o sea, la memoria de lo pasado y la clara visión de lo presente, ya que, recordando lo pasado y viendo lo presente, tomamos las medidas oportunas para lo que hemos de hacer en lo por venir. Pues, según Aristóteles, lo propio de la prudencia es ordenar las cosas a sus fines, bien sea respecto a nosotros mismos—y por esto llamamos prudente al hombre que ordena sus actos al fin de su propia vida—o bien respecto a los que nos están encomendados en la familia, en la ciudad o en el Estado, que es el modo de prudencia a que se refiere el Evangelio cuando habla del «siervo fiel y prudente, a quien el Señor constituyó sobre su familia» (Mt 24, 25). En este sentido, la prudencia y la providencia caben perfectamente y pueden predicarse de Dios a pesar de que no hay en El nada ordenable a un fin, puesto que el fin último es El mismo.

Por consiguiente, lo que en Dios se llama providencia es *la razón del orden de las cosas a sus fines*. Y por esto dice Boecio que «providencia es la misma razón divina asentada en el príncipe supremo de todas las cosas, que todo lo dispone»; y lo mismo se puede llamar disposición a la razón del orden de las cosas respecto al fin, que a la del orden de las partes con relación al todo».

En la solución de las dificultades advierte Santo Tomás lo siguiente:

1.º Aunque uno de los actos de la providencia sea el *consejo* sobre los medios—como hemos dicho—, no ha de entenderse esto

[5] I 22,1.

en el sentido de que Dios *delibere* sobre lo que ha de hacer, sino en cuanto que Dios tiene la plena certeza de los medios que ha de emplear, certeza que les dicta ordinariamente el *consejo* a los que deliberan (ad 1).

2.º En la providencia hay que distinguir cuidadosamente entre el *orden* de las cosas a sus fines—que es lo propio de la *providencia*—y la *ejecución* de ese orden, que constituye más bien la divina *gobernación*. Lo primero es eterno; lo segundo, temporal (ad 2).

3.º Aunque la providencia incluye, como hemos dicho, actos del entendimiento y de la voluntad, no por eso corre peligro la infinita *simplicidad* divina, porque el entendimiento y la voluntad son en Dios una sola y misma cosa totalmente identificada con su propia esencia divina (ad 3).

Conclusión 2.ª Todas las cosas creadas, incluso las más pequeñas e insignificantes, están sometidas a la divina providencia; y no sólo en general, sino cada una de ellas en particular. (De fe.)

181. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Hemos recogido ya algunos textos en los que se nos dice que la providencia de Dios se extiende incluso a las aves del cielo (Mt 6,26), a los lirios del campo (Mt 6,28), al número de cabellos de nuestra cabeza (Mt 10,30), a las lluvias y pasto de los ganados (Ps 147,8-9), etc. No puede descenderse a cosas más insignificantes ni a mayores particularidades. Nada absolutamente de cuanto existe se escapa a la providencia de Dios, que lo ordena todo al fin del universo, que es la propia gloria de Dios y la manifestación de su infinita bondad.

b) El magisterio de la Iglesia. Hemos recogido en la conclusión anterior la declaración expresa del concilio Vaticano I, según la cual la providencia divina se extiende absolutamente a todas las cosas (D 1784).

c) La razón teológica. La expone Santo Tomás en el siguiente clarísimo razonamiento [6]:

«Es necesario decir que todos los seres están sujetos a la providencia divina, y no sólo en conjunto, sino también en particular. La razón es porque, como todo agente obra por un fin, la ordenación de los efectos al fin se extiende hasta donde se extiende la causalidad del primer Agente. El hecho de que en las obras de un agente cualquiera aparezcan cosas no ordenadas al fin, se debe a que tal efecto proviene de una causa distinta, ajena a la intención del agente (v.gr., el fuego no quema un madero mojado). Pero la causalidad de Dios, que es el primer Agente, se extiende en absoluto a todos los seres, y no sólo en cuanto a sus elementos específicos (v.gr., a todos los hombres en general), sino también en cuanto a sus principios individuales (v.gr., a Pedro, Juan, etc.), lo mismo si son corruptibles (v.gr., una flor, un animal) que si son incorruptibles (v.gr., el pensamiento o las acciones libres del hombre); por lo cual, *todo lo que de algún modo participa*

[6] Cf. I 22,2. Los ejemplos entre paréntesis son nuestros.

del ser, necesariamente ha de estar ordenado por Dios a un fin. Si, pues, como hemos dicho, la providencia es *la razón del orden de las cosas al fin*, es necesario que, en la misma medida en que las cosas participan del ser, estén sujetas a la providencia divina.

Hemos dicho también que Dios conoce todas las cosas, lo universal y lo particular. Pues como su conocimiento se compara o relaciona con las cosas como el conocimiento del arte con las obras artísticas—según vimos también—es necesario que todos los seres estén sujetos al orden de Dios, como las obras artísticas lo están al orden del arte».

En la respuesta a las dificultades completa y redondea Santo Tomás esta doctrina, añadiendo importantes observaciones que resuelven las objeciones que pueden presentarse contra la divina providencia. Helas aquí con sus respuestas correspondientes:

DIFICULTAD. Nada que haya sido proveído es causal o fortuito. Si, pues, todo está previsto por Dios, nada hay que sea fortuito, y de este modo perecen la casualidad y la suerte o la fortuna, en contra de lo que comúnmente se cree.

RESPUESTA. No sucede lo mismo cuando se trata de la Causa universal que de la particular; pues si hay cosas que pueden eludir el orden de una causa particular, no así el de la universal. Nada, en efecto, se substraería al orden de una causa particular si otra también particular no impidiese su acción, como el agua impide la combustión de un leño; pero como las causas particulares están todas incluidas en la universal, es imposible que ningún efecto escape al orden de la Causa universal. De aquí que al efecto que se sale del orden de alguna causa particular se le llame casual o fortuito respecto a ella; pero con relación a la Causa universal, a cuyo orden no puede substraerse, se le llame cosa provista. Así, por ejemplo, la concurrencia de dos criados en un mismo lugar, aunque casual para ellos, es, sin embargo, provista por el señor de ambos, que intencionadamente los envió al mismo sitio sin que uno supiese del otro (ad 1).

DIFICULTAD. El provisor sabio aleja, en cuanto puede, de las cosas encomendadas a su cuidado el defecto y el mal. Sin embargo, vemos que en las cosas hay mucho malo. Luego, o lo hay porque Dios no puede impedirlo, y en este caso no es omnipotente, o porque no tiene cuidado de todas las cosas.

RESPUESTA. Hay que distinguir entre el que tiene a su cuidado algo particular y el provisor universal, que es Dios. El provisor de lo particular evita, en cuanto puede, los defectos de las cosas puestas a su cuidado, y, en cambio, el universal permite que en algunos particulares haya ciertas deficiencias, *para que no se impida el bien de la colectividad.* Y así, aunque es cierto que los defectos y corrupciones de los seres naturales se oponen a su propia naturaleza *particular*, entran, sin embargo, en el plan de la naturaleza *universal*, por cuanto la privación en uno cede en beneficio de otro, e incluso de todo el universo, ya que la generación o producción de un ser supone la destrucción o corrupción de otro, cosas ambas necesarias para la conservación de las especies.

Pues como quiera que Dios es el provisor universal de todas las cosas, incumbe a su providencia permitir que haya ciertos defectos en algunos seres particulares, para que no sufra detrimento el bien perfecto del universo, ya que, si se impidiesen todos los males, se echarían de menos muchos bienes

en el mundo; no viviría el león si no pereciesen otros animales, ni existiría la paciencia heroica de los mártires si no moviesen persecuciones los tiranos. Por eso dice San Agustín: «El Dios omnipotente no habría permitido que hubiese mal en sus obras si no fuese tan omnipotente y bueno que sepa sacar bien del mismo mal» (ad 2).

Nótese que el mismo hombre, mirando a su propio bien (bien del todo), permite la amputación del pie, de la mano, etc., para salvar el todo. Del mismo modo, Dios, para salvar el bien del universo, permite el mal o los defectos particulares.

DIFICULTAD. En el mundo suceden muchas cosas necesariamente (v.gr., salir o ponerse el sol). Luego al menos para ellas no es necesaria la providencia.

RESPUESTA. El hombre no es el autor de la naturaleza, sino que usa las cosas naturales para sus necesidades naturales o artísticas, y por esto la providencia humana no se extiende a las cosas que la naturaleza realiza necesariamente. Pero la providencia de Dios ha de extenderse forzosamente a todas las cosas de la naturaleza, necesarias o libres, por cuanto El es el autor de toda la naturaleza (ad 3).

DIFICULTAD. El que ha sido abandonado a su propia voluntad y querer no está sujeto a la providencia de ningún gobernante. Pero la Sagrada Escritura nos dice que «Dios hizo al hombre al principio y le dejó en manos de su albedrío» (Eccli 15,14), y especialmente a los malos, de quienes nos dice también la Escritura: «Los abandoné a su obstinado corazón, para que siguieran sus consejos» (Ps 80,13). Luego no todo está sujeto a la providencia divina.

RESPUESTA. Cuando se dice que Dios dejó al hombre en manos de su albedrío, no se excluye al hombre de la providencia divina, sino que se da a entender que no se le destinaron de antemano potencias operativas *determinadas a una sola operación*, como ocurre con las cosas naturales que carecen de conocimiento. Estas se limitan a ser movidas por otro, que es quien las ordena al fin (v.gr., la sierra movida por el hombre para aserrar la madera), sin que puedan encaminarse por sí mismas a ese fin. Las criaturas racionales, en cambio, en virtud de su libre albedrío, recapacitan y eligen; y por esto intencionadamente se dice en la Escritura que Dios las dejó «en manos de su albedrío». Pero *como incluso el acto del libre albedrío se reduce a Dios como a causa primera suya, es necesario que también lo hecho con libre albedrío esté sujeto a la providencia divina* [7], pues la providencia del hombre está contenida en la providencia de Dios como la causa particular en la universal.

Sin embargo, Dios tiene sobre los justos una providencia más especial que sobre los impíos, por cuanto no permite que les suceda cosa alguna que a lo último impida su salvación; pues, como dice el Apóstol, «todas las cosas cooperan al bien de los que aman a Dios» (Rom 8,28). Y si bien, por el hecho de que no aparte del pecado a los impíos, se dice que los abando-

[7] Como ya vimos, la Iglesia ha definido expresamente esta doctrina en el concilio Vaticano I: «Dios, con su providencia, conserva y gobierna... aun lo que ha de acontecer por libre acción de las criaturas» (D 1784).

na, no lo hace hasta el punto de excluirlos totalmente de su providencia, ya que, si su providencia no los conservase, se reducirían a la nada» (ad 4).

DIFICULTAD. Dice irónicamente el apóstol San Pablo: «¿Es que Dios se ocupa de los bueyes?» (1 Cor 9,9). Por la misma razón, tampoco se ocupa de las otras criaturas irracionales. Por consiguiente, no todas las cosas están sujetas a la divina providencia.

RESPUESTA. Puesto que las criaturas racionales tienen por el libre albedrío el dominio de sus actos, están sujetas de un modo especial a la providencia divina, en el sentido de que hay cosas que se les imputan como culpas o como méritos y se les recompensan con premios o castigos. Pues bien, sólo en cuanto a esto dice el Apóstol que Dios no tiene cuidado de los bueyes, y no en cuanto a que los seres irracionales no sean objeto de la providencia divina (ad 5).

Conclusión 3.ª Dios provee inmediatamente a todas las cosas en cuanto al orden a su fin; pero en la ejecución de ese orden se vale de gran número de causas segundas. (Doctrina cierta y común.)

182. Escuchemos el clarísimo razonamiento de Santo Tomás [8]:

«La providencia comprende dos cosas: la razón del *orden* de los seres proveídos a su fin, y la *ejecución* de este orden, que se llama «gobierno».

En cuanto a lo primero, Dios provee *inmediatamente* a todas las cosas, porque en su entendimiento tiene la razón de todas, incluso de las ínfimas, y porque a cuantas causas encomendó algún efecto las dotó de la actividad suficiente para producirlo, para lo cual es indispensable que de antemano conociese en su razón propia el orden de tales efectos.

En cuanto a lo segundo, la providencia divina se vale de *intermediarios*, pues gobierna los seres inferiores por medio de los superiores; pero no porque sea insuficiente su poder, sino porque es tanta su bondad, que comunica a las mismas criaturas la dignidad de causas».

Ya se entiende, naturalmente, que esta causalidad de las criaturas es una causalidad *segunda*, puesto que es una causalidad *intermedia*, única posible a las criaturas. De donde hay que concluir que incluso en el ejercicio de esta causalidad segunda, propia de las criaturas, *están todas ellas sometidas a la causalidad primera de Dios*, y, por tanto, que Dios actúa también como Causa primera en todas las actuaciones de las criaturas, sin que *mediata* o *inmediatamente* pueda desentenderse su divina providencia de nada absolutamente de cuanto ocurre o puede ocurrir en el mundo.

Conclusión 4.ª La providencia general de Dios es absolutamente infalible; la particular, no siempre. (Doctrina cierta y común.)

183. La razón de lo primero es porque la providencia *general* de Dios corresponde a su voluntad *consiguiente* de obtener el fin universal de la Creación, y a esta voluntad divina nada absolutamente se le puede oponer. Por eso dice la Iglesia en una magnífica oración litúrgica: «¡Oh Dios, cuya providencia no falla en sus disposiciones...» [9].

[8] Cf. I 22,3.
[9] Cf. oración de la dominica séptima después de Pentecostés.

La razón de lo segundo es porque la providencia *particular* (v.gr., sobre Pedro o Juan) puede obedecer a una simple voluntad de Dios *antecedente* (y en este caso puede fallar por defecto de la criatura permitido por Dios), o a una voluntad de Dios *consiguiente*, y en este caso no puede fallar, porque no permitirá Dios que falle (tal es el caso de la predestinación, como veremos en el capítulo siguiente). Luego la providencia *particular* de Dios no siempre es infalible.

Conclusión 5.ª La providencia infalible de Dios no impone necesidad a todas las cosas, sino únicamente a las cosas necesarias, siendo perfectamente compatible con la libertad de las criaturas libres. (Doctrina cierta y común.)

184. Escuchemos el razonamiento del Doctor Angélico [10]:

«La providencia divina impone necesidad a ciertas cosas, pero no a todas, como algunos han creído. Porque a la providencia pertenece ordenar las cosas al fin. Y después de la bondad divina—que es el fin absoluto independiente de las cosas—el principal bien que en ellas existe es la perfección del universo, que no existiría si en el mundo no se encontraran todos los grados del ser. Por tanto, *corresponde a la divina providencia producir el ser en todos sus grados*, y por ello señaló a unos efectos causas *necesarias*, para que se produjesen necesariamente, y a otros causas *contingentes* o *libres*, para que se produzcan de modo contingente o libre, según la condición de sus causas próximas».

Ya vimos en otro lugar de qué manera la moción predeterminante de Dios no sólo no destruye la libertad humana, sino que, por el contrario, la *causa* y la *produce* (cf. n.153).

Al resolver las dificultades añade Santo Tomás las siguientes interesantes observaciones:

1.ª Es efecto de la divina Providencia no sólo que suceda una cosa cualquiera, sino que suceda de modo necesario o contingente. Por tanto, sucede infalible y necesariamente lo que la divina Providencia dispone que suceda de modo infalible y necesario; y sucede contingentemente lo que en la razón de la Providencia divina está que haya de suceder de modo contingente (ad 1).

2.ª La inmovilidad y certeza del orden de la Providencia consiste en que las cosas provistas por Dios suceden del modo que El las provee, sea de modo necesario o contingente (ad 2).

3.ª La indisolubilidad e inmutabilidad de que habla Boecio se refieren a la certeza de la Providencia divina, que no puede fallar en la producción de su efecto ni en el modo como éste se haya de producir, y no a la necesidad de los efectos. Y aquí debe advertirse que la necesidad y la contingencia *siguen al ser en cuanto ser*, y por esto los modos de contingencia y de necesidad caen bajo la providencia de Dios, que es el provisor universal de todo ser, pero no bajo la provisión de los provisores particulares, que no pueden producir el ser (ad 3).

[10] Cf. I 22,4.

CAPÍTULO 7

LA DIVINA PREDESTINACION

185. Abordamos en este capítulo la cuestión más difícil e intrincada de toda la teología católica. Es preciso reconocer que estamos en presencia de un gran misterio, cuyas profundidades insondables la inteligencia humana jamás penetrará del todo en este mundo [1]. Solamente en el seno de la visión beatífica veremos claramente que todo lo que Dios ha dispuesto y ordenado está maravillosamente dispuesto y ordenado, como efecto de su infinita sabiduría y de su infinito amor.

Como es sabido, hay multitud de opiniones entre los teólogos católicos—incluso dentro de una misma escuela—para explicar algunos puntos relativos a la divina predestinación de los buenos y reprobación de los malos, que quedan al margen de las definiciones dogmáticas de la Iglesia y son, por lo mismo, de libre discusión entre los teólogos. Nosotros expondremos cuidadosamente, en primer lugar, la doctrina *de fe*, y, como tal, admitida por todos los teólogos; y después expondremos las diversas opiniones sobre los puntos controvertidos, indicando las razones que nos hacen preferir la que nos parece más probable.

Vamos a dividir este capítulo en tres artículos, dedicados, respectivamente, a la divina *predestinación* de los buenos, a la *reprobación* de los malos y al llamado *libro de la vida*.

ARTÍCULO I

LA DIVINA PREDESTINACION DE LOS BUENOS

Como vimos en el capítulo anterior, la divina predestinación es efecto de la providencia *especial* o particular de Dios en el orden *sobrenatural*. Por eso no afecta a todos los seres creados—como la providencia *general*—, sino únicamente a las criaturas racionales que Dios ha querido elevar al orden sobrenatural (ángeles y hombres).

En este capítulo nos vamos a ocupar únicamente de la predestinación de los hombres.

Después de unas *nociones previas*, expondremos la *existencia* y *necesidad*, *sujeto activo* y *pasivo*, *causa*, *efectos* y principales *propiedades* de la divina predestinación.

A. Nociones previas

186. I. **Concepto de predestinación.** Vamos a verlo en su sentido etimológico y real.

a) ETIMOLÓGICAMENTE la palabra *predestinación* viene del latín *praedestinatio* = destinación previa. De donde, en virtud de su nombre, la predestinación significa el destino que se da a una cosa

[1] El concilio de Trento califica a la predestinación de *arcano misterio*, indescifrable mientras vivamos en este mundo (cf. D 805).

para un fin determinado antes de alcanzar de hecho ese fin. La dirección que se pone en el sobre de una carta es una especie de *predestinación* de la misma a llegar a manos del destinatario.

b) REALMENTE y en el sentido estrictamente teológico que aquí nos interesa, se han dado de la predestinación varias definiciones, según el ángulo de visión desde el que se la mire o considere. Las principales son las de San Agustín y Santo Tomás, que han prevalecido entre los teólogos. Helas aquí, debidamente explicadas [2]:

SAN AGUSTÍN: **«Es la presciencia y preparación de los beneficios de Dios con los que ciertísimamente se salvan todos los que se salvan»** [3].

LA PRESCIENCIA, o sea la ciencia de aprobación por la cual conoce y aprueba Dios a los que ha elegido para la vida eterna, según la explica el propio San Agustín con estas palabras: «Por la predestinación tuvo Dios presciencia de las cosas que El había de hacer» [4]. Esta ciencia connota—como ya vimos—el acto de la voluntad y es eficiente y práctica.

Y PREPARACIÓN, para destacar mejor que la predestinación es ciencia práctica, que impera e intima conducir las criaturas racionales a la vida eterna con los medios oportunos.

DE LOS BENEFICIOS DE DIOS, o sea de los medios sobrenaturales que necesitamos para alcanzar de hecho la vida eterna, tales como la vocación, gracia santificante, gracias actuales, etc.

CON LOS QUE CIERTÍSIMAMENTE SE SALVAN TODOS LOS QUE SE SALVAN, para expresar que la divina predestinación es absolutamente cierta e infalible y no puede en modo alguno fallar.

SAN TOMÁS: **«Es el plan de la transmisión de la criatura racional al fin de la vida eterna preexistente en la mente divina** [5].

EL PLAN, porque la predestinación es un acto del entendimiento práctico que ordena la salvación de los elegidos e impera los medios oportunos para alcanzar ese fin.

DE LA TRANSMISIÓN, para significar el efecto principal de la predestinación—que es el destino a un determinado fin—y la preparación de los medios que verifican esa transmisión.

DE LA CRIATURA RACIONAL, única que puede ser predestinada a un fin sobrenatural.

AL FIN DE LA VIDA ETERNA, que es el último término de la susodicha transmisión.

PREEXISTENTE EN LA MENTE DIVINA, para significar que la predestinación es un acto realizado por Dios *ab aeterno*, desde toda la eternidad.

187. 2. Naturaleza de la predestinación. Puede considerarse *con relación* a la divina Providencia o *absolutamente* en sí misma.

[2] Cf. ZUBIZARRETA, o.c., vol.2 n.397.
[3] SAN AGUSTÍN, *De dono perseverantiae* c.14 n.35: ML 45,1014. Puede verse en *Obras de San Agustín* ed. BAC t.6 (Madrid 1949) p.615.
[4] SAN AGUSTÍN, *De praedestinatione sanctorum* c.10 n.19: ML 44,975. En el mismo tomo citado de la BAC, p.513.
[5] Cf. I 23,1.

1.º CON RELACIÓN A LA DIVINA PROVIDENCIA, la predestinación es una *parte objetiva* de la misma, no una especie distinta de ella. La providencia general afecta a todas las criaturas, incluso a las irracionales e inanimadas; la predestinación, en cambio, afecta únicamente a las criaturas racionales y en orden al fin sobrenatural. Es, pues, una parte de la providencia general, no una especie distinta de ella [6].

2.º ABSOLUTAMENTE EN SÍ MISMA, hay varias sentencias entre los teólogos:

a) Es un acto de la voluntad de Dios (Escoto y sus discípulos).

b) Del entendimiento y de la voluntad a la vez (Molina y los suyos). Dios *ve*, por la ciencia media, lo que hará Pedro en tales circunstancias, y, en vista de ello, *dispone* los medios convenientes para obtener el fin.

c) Consiste formalmente en el imperio del entendimiento, connotando indirectamente el acto de la voluntad (Santo Tomás). Porque se trata de una ordenación de los medios al fin y eso es propio del entendimiento práctico imperando *(¡hágase!)*. Lo cual presupone la voluntad del fin, pero sin que este acto de la voluntad pertenezca *formalmente* a la providencia ni a la predestinación, porque ambas se refieren a los medios, no al fin [7].

188. 3. **Finalidad de la predestinación.** El fin último de la predestinación es la gloria de Dios y de Cristo, a la cual se ordenan como a su fin todas las cosas de la naturaleza, de la gracia y de la gloria, según aquellas palabras de San Pablo:

«Todas las cosas son vuestras: ya Pablo, ya Apolo, ya Cefas, ya el mundo, ya la vida, ya la muerte, ya lo presente, ya lo venidero, todo es vuestro; pero vosotros sois de Cristo, y Cristo de Dios» (1 Cor 3,21-23).

Nótese, sin embargo, que la vida eterna de las criaturas es un *medio* con relación a la gloria de Dios y de Cristo, pero con relación al orden de la naturaleza y de la gracia tiene razón de fin. Por lo cual, supuesta la volición del fin último, la predestinación ordena las criaturas racionales a la vida eterna y dirige los medios para llegar a ella.

B. Existencia y necesidad de la divina predestinación

189. 1. **Errores.** La existencia de la divina predestinación ha sido negada por varias herejías y errores. He aquí los principales:

a) LOS PELAGIANOS afirmaron que el hombre puede *por sus propias fuerzas naturales* conseguir la gracia santificante, perseverar en ella y alcanzar la vida eterna. En Dios hay *presciencia*, pero no

[6] «La predestinación, en cuanto a sus objetos, es una parte de la providencia», dice expresamente Santo Tomás (cf. I 23,1).

[7] Cf. I 23,4.

predestinación. Sabe quiénes se van a salvar, pero no los salva El. Fueron condenados por la Iglesia (cf. D 101ss).

b) Los SEMIPELAGIANOS dijeron que el hombre se *dispone* naturalmente a la recepción de la gracia con el comienzo de la fe *(initium fidei)*, en virtud de lo cual Dios da al hombre el complemento que necesita para llegar al fin. No hay predestinación por parte de Dios. Todo depende del hombre, disponiéndose o no con ese *initium fidei*. Fueron también condenados por la Iglesia (cf. D 173ss).

c) Los GNÓSTICOS (basilidianos, valentinianos, marcionitas, maniqueos, etc.) dijeron que ciertos hombres son buenos por su propia naturaleza y, sin ninguna ordenación de Dios, se les debe dar la vida eterna; y otros son malos por su propia naturaleza y deben ser arrojados a las tinieblas.

d) AMBROSIO CATARINO admitía la predestinación para algunas almas privilegiadísimas (la Virgen, San José, San Juan Bautista, etc.), pero no para todos los demás.

e) Los FATALISTAS y DEÍSTAS, que niegan la providencia de Dios; los *materialistas* y muchos *positivistas*, que niegan la inmortalidad del alma, niegan también, lógicamente, la existencia de la divina predestinación.

2. **Doctrina católica.** Contra todos estos errores y herejías establecemos la doctrina católica en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª Dios ha predestinado desde toda la eternidad a todos los que han de obtener la vida eterna. (De fe.)

190. Esta conclusión se refiere exclusivamente a la *existencia* de la divina predestinación, sin aludir todavía al modo con que Dios la realiza.

He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Lo dice clara y expresamente en multitud de textos:

«Venid, benditos de mi Padre, tomad posesión del reino *preparado para vosotros desde la creación del mundo*» (Mt 25,34).

«*A los que de antes conoció*, a ésos *los predestinó* a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos; y a los que predestinó, a ésos también llamó; y a los que llamó, a ésos los justificó; y a los que justificó, a ésos también los glorificó» (Rom 8,29-30).

«Por cuanto que *en El nos eligió antes de la constitución del mundo*, para que fuésemos santos e inmaculados ante El, y *nos predestinó en caridad* a la adopción de hijos suyos por Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad, para alabanza y gloria de su gracia» (Eph 1,4-6).

«Si no se acortasen aquellos días, nadie se salvaría; pero *por amor a los elegidos* se acortarán los días aquellos» (Mt 22,14).

«No me habéis elegido vosotros a mí, sino que *yo os elegí a vosotros* y os he destinado para que vayáis y deis fruto, y vuestro fruto permanezca» (Io 15,16).

«No temas, rebañito mío, porque vuestro Padre *se ha complacido en daros el reino*» (Lc 12,32).

Los textos del todo claros y explícitos pueden multiplicarse abundantemente, como veremos en las próximas conclusiones.

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Lo ha definido expresamente al condenar las herejías contrarias. He aquí algunas declaraciones:

CONCILIO CARISÍACO: «El hombre, usando mal de su libre albedrío, pecó y cayó, y se convirtió en «masa de perdición» de todo el género humano. Pero Dios, bueno y justo, de la masa de perdición *eligió, según su presciencia, a los que por su gracia predestinó a la vida* (Rom 8,29ss; Eph 1,11) *y predestinó para ellos la vida eterna*» (D 316).

CONCILIO III DE VALENCE: «Confiadamente confesamos la predestinación de los elegidos para la vida» (D 322).

CONCILIO DE TRENTO: «Nadie, mientras viva en esta mortalidad, debe hasta tal punto presumir del arcano misterio de la divina predestinación que se atreva a afirmar con certeza que se halla en el número de los predestinados, como si fuera verdad que el justificado no puede pecar más, o, si pecase, deba prometerse arrepentimiento cierto. En efecto, a no ser por revelación especial, no puede saberse quiénes son los que Dios ha elegido para sí» (D 805).

«Si alguno dijere que la gracia de la justificación no se da sino a los predestinados a la vida, y todos los demás que son llamados, son ciertamente llamados, pero no reciben la gracia, como predestinados que están al mal por el poder divino, sea anatema» (D 827).

En otras conclusiones recogeremos otras declaraciones de la Iglesia en torno a otros aspectos de la divina predestinación.

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. El argumento para demostrar la *existencia* de la divina predestinación es muy sencillo. Nadie puede alcanzar la vida eterna si no está sobrenaturalmente ordenado y enviado por Dios a ella, pues se trata de una realidad *sobrenatural* que rebasa y trasciende infinitamente las fuerzas de toda naturaleza creada o creable. Y como esta ordenación de Dios tiene que *preexistir* en El eternamente, queda fuera de toda duda la existencia de la divina predestinación. Escuchemos a Santo Tomás explicando esta doctrina con su lucidez acostumbrada [1]:

«Compete a Dios predestinar a los hombres. Como ya dijimos, todos los seres están sujetos a la Providencia divina, y a la Providencia pertenece ordenar las cosas al fin, como también hemos dicho.

Pero las criaturas están ordenadas por Dios a un doble fin. Uno *que excede en absoluto la capacidad y las fuerzas de la naturaleza creada*, y este fin es la vida eterna, que consiste en la visión de Dios, lo cual está por encima de la naturaleza de toda criatura, como ya hemos demostrado en su lugar correspondiente (cf. n.100). El otro fin es proporcionado a la naturaleza creada, o sea un fin que la naturaleza puede alcanzar por sus propias fuerzas.

Ahora bien: *para que alguien llegue a donde no puede llegar con las fuerzas de su naturaleza, es necesario que sea transmitido por otro*, como lo es la flecha

[1] Cf. I 23,1.

por el arquero que la dispara al blanco; y por esto la criatura racional—única capaz de vida eterna—llega a la misma *como transmitida por Dios*. Pero la razón de esta transmisión *preexiste en Dios* como preexiste en El la razón del orden de todas las cosas a sus fines, que es en lo que consiste la Providencia, como hemos dicho. Y como la razón que el autor tiene de una obra que se propone hacer es una suerte de preexistencia en él de esa misma obra que ha de realizar, hay que concluir que la razón de la antedicha transmisión de la criatura racional al fin de la vida eterna debe llamarse *predestinación*, pues «destinar» es enviar, y de este modo se comprende que la predestinación, en cuanto a los objetos, es parte de la Providencia».

Conclusión 2.ª Sin la divina predestinación nadie se salvará de hecho. (Completamente cierta y común.)

191. Es un simple corolario de la conclusión anterior. Porque como la visión beatífica, en la que consiste esencialmente la vida eterna, es estrictamente *sobrenatural*, nadie puede alcanzarla sin la *ordenación* y *envío* sobrenatural de Dios, que es lo que constituye, precisamente, la divina predestinación. Por eso dice San Juan en el Apocalipsis que en la ciudad eterna «no entrará cosa impura ni quien cometa abominación y mentira, *sino los que están escritos en el libro de la vida del Cordero*» (Apoc 21,27).

A este propósito escribe San Fulgencio estas tremendas palabras:

«Ten por cosa firmísima y en modo alguno dudes... que ni puede perecer alguno de los que Dios predestinó al reino de los cielos, ni por ninguna razón puede salvarse alguno de los que Dios no predestinó para la vida» [2].

Sin embargo, esta doctrina, al parecer tan dura, no debe asustar a nadie. Porque, como veremos al hablar de la reprobación, es ciertísimo y *de fe* que Dios no predestina a nadie para el infierno antes de prever sus propias culpas *voluntariamente cometidas*. El que se empeña en ser malo, él solo tendrá la culpa de condenarse. Al que se esfuerza en ser bueno, no le faltará la ayuda de Dios para salvarse. Escuchemos la declaración del III concilio de Valence, que suaviza la dureza de lo inexorable de la divina predestinación, explicando el porqué se condenan los réprobos:

«Ni ha de creerse que la presciencia de Dios impusiera en absoluto a ningún malo la necesidad de que no pudiera ser otra cosa, sino que él había de ser *por su propia voluntad* lo que Dios, que lo sabe todo antes de que suceda, previó por su omnipotente e inconmutable majestad. Y *no creemos que nadie sea condenado por juicio previo, sino por merecimiento de su propia iniquidad*, ni que los mismos malos se perdieron porque *no pudieron* ser buenos, sino porque *no quisieron* ser buenos y por su culpa permanecieron en la masa de condenación por la culpa original o también por la actual» (D 321).

En resumen: Dios predestina para el cielo a los buenos, pero jamás para el infierno a los malos. Esto último depende exclusiva-

[2] «Firmissime tene et nullatenus dubites... neque perire posse aliquem eorum, quos Deus praedestinavit ad regnum caelorum, nec quemquam eorum, quos Deus non praedestinavit ad vitam, ulla posse ratione salvari» (SAN FULGENCIO, *De fide ad Petrum* c.35 n.76: ML 65,703).

mente de la maldad de la criatura. Volveremos ampliamente sobre esto en su lugar correspondiente.

C. Sujeto activo y pasivo de la predestinación

Vamos a señalar ahora el *sujeto activo* de la predestinación, o sea la predestinación tal como está en Dios, que es su causa agente, y el *sujeto pasivo*, o sea, el hombre elegido y amado por Dios en virtud de la divina predestinación.

a) Sujeto activo

Conclusión. Considerada en el orden de la intención y en el de ejecución activa, la predestinación es un acto de Dios que nada pone en el predestinado. (Doctrina común.)

192. Para comprender el alcance de esta conclusión hay que tener en cuenta que en la predestinación hay que distinguir entre el orden de la *intención* y el de la *ejecución*, subdividido este último en ejecución *activa* y *pasiva*.

En el orden de la *intención*, la predestinación no es otra cosa que la idea predestinante de Dios tal como está en su entendimiento divino; o sea, el plan de la transmisión de la criatura al fin de la vida eterna tal como existe en el entendimiento de Dios. Y en el orden de la *ejecución activa* no es otra cosa que la virtud divina que transmite a la criatura hacia el fin sobrenatural. Es, pues, algo que está también en Dios. La ejecución *pasiva* son los efectos de la divina predestinación tal como se encuentran en la criatura que los recibe.

Escuchemos a Santo Tomás explicando esta doctrina [3].

«La predestinación (activamente considerada) no es nada en los predestinados, sino únicamente en el que predestina. Hemos dicho que la predestinación es una parte de la providencia. Ahora bien: la providencia no está en las cosas provistas, ya que, conforme hemos visto, es una determinada *razón* que hay en la *mente* del provisor. Unicamente la *ejecución* de la providencia, llamada «gobierno», está pasivamente en lo gobernado, pero *de modo activo está en el gobernante*. Por consiguiente, no cabe duda que la predestinación es la razón que en la mente divina hay del orden de algunos a la salvación eterna. La ejecución de ese orden, pasivamente está en los predestinados, pero activamente está en Dios. Y la ejecución de la predestinación es la *vocación* y la *glorificación*, como dice el Apóstol: «A los que predestinó, a ésos los llamó, y a los que llamó, a ésos glorificó» (Rom 8,30).

b) Sujeto pasivo

Conclusión. Sujeto pasivo de la predestinación son las criaturas elegidas y amadas por Dios. (Completamente cierta.)

193. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Lo dice expresamente en diferentes lugares:

[3] Cf. I 23,2.

«Por cuanto que en El *nos eligió* antes de la constitución del mundo para que fuésemos santos e inmaculados ante El, y *nos predestinó* en caridad a la adopción de hijos suyos por Jesucristo, *conforme al beneplácito de su voluntad*, para alabanza de la gloria de su gracia. Por esto *nos hizo gratos* en su amado...» (Eph 1,4-6).

«Porque *a los que de antes conoció, a ésos los predestinó* a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos; y a los que predestinó, a ésos también *llamó;* y a los que llamó, a ésos los *justificó;* y a los que justificó, a ésos también los *glorificó*» (Rom 8,29-30).

«Cuando aún no habían nacido ni habían hecho aún bien ni mal, para que el propósito de Dios, *conforme a la elección, no por las obras, sino por el que llama*, permaneciese, le fue dicho a ella (Rebeca): «El mayor servirá al menor, según lo que está escrito: Amé a Jacob más que a Esaú» (Rom 9, 11-13; cf. Gen 25,23; Mal 1,2-3).

No cabe hablar de manera más clara e impresionante: Dios predestina a los que *elige* y *ama;* a unos con preferencia a otros, a Jacob con preferencia a Esaú. Y eso antes de haber nacido ni de haber obrado todavía bien ni mal. Y, al hacerlo así, Dios obra santísimamente, sin cometer la menor injusticia, pues ninguna criatura tiene derecho alguno a la divina predestinación; de suerte que a los que predestina les hace un favor inmenso, pero a los que no predestina no les hace injuria alguna.

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. La Iglesia, como es natural, proclama la misma doctrina que nos enseña la divina revelación. He aquí algunos textos:

CONCILIO II DE ORANGE: «Tales nos ama Dios cuales *hemos de ser por don suyo*, no cuales somos por merecimiento nuestro» (D 185).

CONCILIO CARISÍACO: «Dios omnipotente creó recto al hombre, sin pecado, con libre albedrío, y lo puso en el paraíso y quiso que permaneciera en la santidad de la justicia. El hombre, usando mal de su libre albedrío, pecó y cayó, y se convirtió en «masa de perdición» de todo el género humano. Pero Dios, bueno y justo, *eligió*, según su presciencia, de la misma masa de perdición *a los que por su gracia predestinó a la vida* (Rom 8,29ss; Eph 1,11), y predestinó para ellos la vida eterna. A los demás, empero, que por juicio de justicia dejó en la masa de perdición, supo por su presciencia que habían de perecer, pero no los predestinó a que perecieran; pero, por ser justo, les predestinó una pena eterna. Y por eso decimos que sólo hay una predestinación de Dios, que o bien pertenece al don de la gracia o a la retribución de la justicia» (D 316).

CONCILIO III DE VALENCE: «Confiadamente confesamos la predestinación de los *elegidos* para la vida, y la de los impíos para la muerte. Sin embargo, en la *elección* de los que han de salvarse, la misericordia de Dios *precede al buen merecimiento;* en la condenación, empero, de los que han de perecer, el merecimiento malo precede al justo juicio de Dios» (D 322).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Como siempre, escuchemos el profundo razonamiento de Santo Tomás [4]:

[4] Cf. I 23,4.

«Según la razón, la predestinación presupone una *elección*, y la elección un *amor*.

La razón de esto es porque la predestinación, según hemos dicho, es una parte de la providencia, y la providencia, lo mismo que la prudencia, es, como también dijimos, una razón existente en el entendimiento que manda se ordenen algunas cosas al fin. Pero como no se manda ordenar algo a un fin si previamente no se quiere tal fin, síguese que la ordenación de algunos a la salvación eterna *presupone*, según la razón, *que Dios quiera su salvación*, y en esto intervienen la *elección* y el *amor*. El *amor*, por cuanto quiere para ellos la salvación eterna, pues hemos visto que amar es querer el bien para alguien; y la *elección*, por cuanto quiere este bien para unos con preferencia a otros, puesto que reprueba a algunos.

Adviértase, sin embargo, que la elección y el amor no guardan en Dios el mismo orden que en nosotros. En nosotros, la voluntad que ama *no es causa* del bien que ama, sino que, por el contrario, es un bien preexistente el que la incita a amar; y de aquí que elegimos a alguien para amarle, y por esto en nosotros la elección precede al amor. Pero en Dios sucede precisamente lo contrario, porque su voluntad, por la que quiere el bien para alguien amándole, *es causa de que éste obtenga tal bien* con preferencia a los otros. Y de este modo se comprende que el *amor precede a la elección*, según la razón, y *la elección a la predestinación*, y, por consiguiente, que *todos los predestinados son elegidos y amados*».

En la respuesta a las dificultades añade el Doctor Angélico nuevas precisiones, según puede verse a continuación:

DIFICULTAD. Dice San Dionisio que así como el sol derrama su luz sin previa elección sobre todos los cuerpos, así también derrama Dios su bondad. Pero la bondad divina se comunica a algunos principalmente por la participación de la gracia y de la gloria. Luego Dios comunica sin previa elección la gracia y la gloria, cosas que pertenecen a la predestinación.

RESPUESTA. Si la comunicación de la bondad divina se considera *en general*, es cierto que Dios la comunica sin elegir, ya que nada hay que no participe en algo de su bondad, según hemos dicho. Pero si se considera la comunicación de este o del otro bien en particular, no lo hace sin elección, puesto que a algunos concede bienes que niega a otros (v.gr., mayor talento, salud, etc.). Y así es como se entiende la elección en la concesión de la gracia y de la gloria (ad 1).

DIFICULTAD. Unicamente cabe elección entre cosas que existen. Pero la predestinación desde la eternidad recae sobre seres que todavía no existen. Luego hay quienes son predestinados sin elección.

RESPUESTA. Cuando el bien preexistente en las cosas es el que provoca a la voluntad para elegir, la elección recae forzosamente sobre objetos que existen, y tal ocurre en nuestras elecciones. Pero en Dios, como hemos dicho, sucede de otra manera, y por esto «son elegidos por Dios los que no existen, y, sin embargo, no se equivoca el que elige», como dice San Agustín (ad 2).

DIFICULTAD. Toda elección implica una selección. Pero «Dios quiere que todos los hombres sean salvos», como dice el Apóstol (1 Tim 2,4). Luego la predestinación, que preordena a los hombres a la salvación, no requiere elección.

RESPUESTA. Que todos los hombres se salven, lo quiere Dios, según hemos dicho, «antecedentemente», que no es un querer absoluto, sino sólo en cierto sentido. Pero no lo quiere «consiguientemente», que es el querer definitivo (ad 3).

La respuesta a esta última dificultad es evidente. Dios quiere que todos los hombres se salven con una voluntad *antecedente*, o sea, de una manera *general*, antes de tener en cuenta las circunstancias concretas que afectarán a cada uno de los hombres en particular. Pero no lo quiere con su voluntad *consiguiente*, o sea, después de prever el pecado y la obstinación de tal o cual hombre en particular.

Volveremos sobre esto al hablar de la reprobación.

D. Causa de la predestinación

194. Llegamos ahora a una de las cuestiones más vivamente discutidas entre los teólogos de las diferentes escuelas católicas. Hay, como veremos, muchas cosas *comunes* aún en esta cuestión difícil. Por ejemplo, todos están conformes en decir que la predestinación a la gloria, tomada *adecuadamente*, es completamente gratuita y nadie la merece ni la puede merecer. También hay acuerdo completo al decir que la *reprobación* de los malos la hace Dios únicamente *después* de prever su obstinación en el pecado. Pero la disconformidad de pareceres es muy grande cuando se trata de determinar si la predestinación de los buenos a la gloria la hace Dios *antes* o *después* de prever los méritos de esos predestinados.

Nosotros—como ya dijimos al empezar este capítulo—vamos a exponer con la máxima claridad que nos sea posible la doctrina común y las doctrinas discutidas, señalando lo que hay de cierto y lo que hay de opinable en cada una de ellas y exponiendo, finalmente, las razones por las cuales preferimos la opinión que nos parece más probable.

I. DOCTRINA COMÚN ENTRE LOS TEÓLOGOS CATÓLICOS

Vamos a recogerla en forma de conclusiones, que iremos probando cuidadosamente.

Conclusión 1.ª Dios quiere que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad. (De fe.)

195. Lo negaron *Gottschalk* y los *predestinacianos*, quienes afirmaban que Dios quiere únicamente la salvación de los predestinados. Algo semejante afirmaron, entre otros, *Calvino* y *Jansenio*. Todos ellos fueron condenados por la Iglesia, como veremos en seguida.

He aquí las pruebas de la conclusión:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Lo dice expresamente San Pablo con las palabras mismas que hemos recogido en la conclusión.

«Dios quiere que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad» (1 Tim 2,4).

Hay otros muchos textos en la Sagrada Escritura. He aquí algunos de los más impresionantes:

«¿Por qué habéis de querer morir, casa de Israel? Que no quiero yo la muerte del que muere. Convertíos y vivid» (Ez 18,32).

«Por mi vida, dice el Señor, Yavé, que yo no me gozo en la muerte del impío, sino en que él se retraiga de su camino y viva. Volveos, volveos de vuestros malos caminos. ¿Por qué os empeñáis en morir, casa de Israel?» (Ez 33,11).

«Porque tanto amó Dios al mundo, que le dio su unigénito Hijo, para que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga la vida eterna. Pues Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para que juzgue al mundo, sino para que el mundo sea salvo por El» (Io 3,16-17).

b) El magisterio de la Iglesia. La Iglesia condenó la doctrina de Gottschalk y los predestinacianos (D 318), la de Calvino (D 827) y la de Jansenio (D 1096), que enseñaban lo contrario. He aquí la declaración dogmática del concilio de Trento contra Calvino:

«Si alguno dijere que la gracia de la justificación no se da sino en los predestinados a la vida, y todos los demás que son llamados, ciertamente son llamados, pero no reciben la gracia, como predestinados que están al mal por el poder divino, sea anatema» (D 827).

c) La razón teológica. Es evidente, por el testimonio de la Escritura, que Dios quiere que todos los hombres se salven; y, sin embargo, parece claro que muchos mueren en pecado y, por lo mismo, se condenan. ¿Cómo se explica esto?

La solución está en la conocida distinción entre voluntad *antecedente* y voluntad *consiguiente*. Dios quiere la salvación de todo el género humano, sin excepción, con su voluntad *antecedente*, o sea, de una manera *general* e *inconcreta*, antes de prever el pecado y la obstinación de los culpables; pero no lo quiere con su voluntad *consiguiente*, o sea, después de la previsión de esa conducta pecaminosa y obstinada.

La voluntad antecedente de Dios, sin embargo, es una voluntad *seria* y *verdadera* que solamente el hombre, por su voluntad obstinada, hará ineficaz. Lo cual no quiere decir que la eficacia de la gracia dependa del hombre *en la línea del bien* (es imposible en esa línea), pero sí que la maldad del hombre es la única responsable de su eterna condenación.

«La doctrina de la voluntad salvífica universal—escribe a este propósito Schmaus [5]—significa que el amor de Dios se dirige a todos sin hacerles, sin embargo, violencia. Dios ama al hombre libre; no le somete a su voluntad. Le deja su mismidad personal y respeta su dignidad. Dios no se impone a nadie. Deja en manos de los hombres cuál de las dos formas definitivas de vida van a hacer: la vida del amor o la vida de odio, la vida de entrega o la vida de rebelión, es decir, la vida del cielo o la vida del infierno. Dios quie-

[5] Cf. Michael Schmaus, *Teología dogmática* vol.5 (Madrid 1959) p.358.

re la salvación de todos, pero no impone la salvación a nadie. Nunca impone violentamente su voluntad. Cuando el hombre se substrae al amor, Dios le deja su voluntad. Esto quiere decir: Dios quiere con verdadero amor la salvación de todos, pero deja la consecución real de la salvación en manos del hombre: depende de la disposición y receptividad del hombre».

Conclusión 2.ª En conformidad con la voluntad salvífica universal de Dios, Jesucristo murió por la salvación de todos los hombres sin excepción. (De fe.)

196. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Lo dice expresamente y de muchas maneras:

«Cierto es y digno de ser por todos recibido que Cristo Jesús vino al mundo para salvar a los pecadores» (1 Tim 1,15).

«El es la propiciación por nuestros pecados. Y no sólo por los nuestros, sino por los de todo el mundo» (1 Io 2,2).

«El que no perdonó a su propio Hijo, antes le entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos ha de dar con El todas las cosas?» (Rom 8,32).

«Y murió por todos, para que los que viven no vivan ya para sí, sino para Aquel que por ellos murió y resucitó» (2 Cor 5,15).

«Porque uno es Dios, uno también el mediador de Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo para redención de todos» (1 Tim 2,5-6).

«Pues por esto penamos y combatimos, porque esperamos en Dios vivo, que es el Salvador de todos los hombres, sobre todo de los fieles» (1 Tim 4,10).

b) El magisterio de la Iglesia. Lo ha enseñado repetidas veces: en el concilio de Arlés (D 160a y b), en el de Carisíaco (D 319), en el de Viena (D 480), en el de Trento (D 795) y al condenar las doctrinas de Jansenio (D 1096), de los jansenistas (D 1294) y de Quesnel (D 1382s).

c) La razón teológica. La razón teológica no puede demostrar lo que depende única y exclusivamente de la voluntad de Dios sin que lo exija la naturaleza misma de las cosas. Pero la universalidad de la muerte de Cristo por todos los hombres sin excepción es un hecho que consta por la divina revelación y por el magisterio infalible de la Iglesia.

Conclusión 3.ª En virtud de la voluntad salvífica universal, y por atención a los méritos de Cristo, Dios prepara, ofrece y confiere a todos los hombres, sin excepción, los auxilios necesarios y suficientes para salvarse. (Doctrina católica.)

197. Es una consecuencia natural y lógica de las dos conclusiones anteriores. Si Dios quiere que *todos* los hombres se salven y Cristo murió por *todos*, síguese que *todos* los hombres sin excepción reciben las gracias *necesarias* y *suficientes* para salvarse; y de hecho se salvarán si no ponen resistencia voluntaria a esas gracias *suficientes*, que Dios convertirá en *eficaces* al no encontrar resistencia por parte del hombre.

Estas gracias *suficientes* son variadísimas. Unas son *externas*, tales como la vida de la Iglesia, la predicación del Evangelio, los buenos consejos, etc., etc. Otras *internas*, en forma principalmente de inspiraciones divinas.

En una forma o en otra reciben estas gracias *suficientes* todos los redimidos por Cristo sin excepción: hombres y mujeres, ancianos y niños, cristianos y paganos, creyentes e incrédulos, justos y pecadores. A todos se les da sobrenaturalmente la oportunidad de salvarse, si quieren. Ningún condenado se podrá quejar jamás de no haber recibido las gracias *suficientes* para salvarse, si hubiera querido. Lo enseña expresamente la Iglesia en un texto que hemos citado más arriba:

«Y no creemos que los malos se perdieron porque *no pudieron* ser buenos, sino porque *no quisieron* ser buenos» (D 321).

Santo Tomás tiene como cosa certísima—*certissime tenendum est*—que, si es preciso, Dios revelará interiormente al último salvaje las verdades de la fe que es necesario creer para salvarse o le enviará un misionero que se las explique, como envió a San Pedro a Cornelio; pero ni uno solo de ellos dejará de recibir los auxilios *suficientes* para la salvación [6].

Conclusión 4.ª La predestinación a la gracia es total y absolutamente gratuita, sin que nadie la pueda merecer. (De fe.)

198. Fíjese el lector que no hablamos todavía de la predestinación a la *gloria*, sino únicamente de la predestinación a la *gracia;* son dos cosas completamente distintas. Muchos condenados del infierno fueron predestinados a la *gracia*, puesto que la tuvieron en este mundo (v.gr., por el bautismo o la absolución sacramental); pero no fueron predestinados a la *gloria*, puesto que de hecho pecaron voluntariamente, murieron en pecado mortal y se condenaron.

Entendida tal como suena, la conclusión es *de fe* y, por tanto, la admiten sin discusión todos los teólogos católicos. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Lo dice en términos equivalentes en multitud de lugares:

«Yo hago gracia al que hago gracia, y tengo misericordia de quien tengo misericordia» (Ex 33,19).

«Y ahora son justificados gratuitamente por su gracia, por la redención de Cristo Jesús» (Rom 3,20).

«No es del que quiere ni del que corre, sino de Dios, que tiene misericordia» (Rom 9,16).

«Pero si por gracia, ya no es por las obras, que en este caso la gracia ya no sería gracia» (Rom 11,6).

«¿Quién primero le dio a El, para tener derecho a retribución?» (Rom 11,35).

[6] Cf. *De veritate* 14,11 ad 1. Hemos explicado largamente todo esto en nuestra *Teología de la salvación* 2.ª ed. (BAC, Madrid 1959) n.108, adonde remitimos al lector que quiera más abundante información.

«¿Qué tienes que no hayas recibido? Y si lo recibiste, ¿de qué te glorías, como si no lo hubieras recibido?» (1 Cor 4,7).

«No que de nosotros seamos capaces de pensar algo como de nosotros mismos, que nuestra suficiencia viene de Dios» (2 Cor 3,5).

«Nadie puede venir a mí si el Padre, que me ha enviado, no le trae» (Io 6,44).

«De gracia habéis sido salvados por la fe, y esto no os viene de vosotros, es don de Dios» (Eph 2,8).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. La Iglesia ha proclamado repetidas veces la absoluta gratuidad de la gracia, sobre todo al condenar la doctrina de los *pelagianos* (D 104) y *semipelagianos* (D 176-181).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Es una consecuencia inevitable de la absoluta trascendencia del orden *sobrenatural*, que está mil veces por encima de toda naturaleza creada o creable. La naturaleza no puede reclamar en modo alguno, ni mucho menos puede ser *causa* de ninguna realidad *sobrenatural*. Siendo la gracia una participación *sobrenatural* de la naturaleza misma de Dios (cf. 2 Pe 1,4), tiene que ser forzosamente *un don de Dios* totalmente gratuito. Entre el orden natural y el sobrenatural hay un verdadero abismo, una distinción intrínseca y esencial.

Conclusión 5.ª La predestinación, tomada adecuadamente o en su conjunto total, es también completamente gratuita. (Doctrina cierta y común.)

199. Esta es otra conclusión aceptada unánimemente por todos los teólogos católicos. Porque la predestinación, tomada *adecuadamente* o en su conjunto total, abraza la *gracia* y la *gloria*. Y como la gracia es el principio del mérito *sobrenatural* (o sea, aquello sin lo cual no puede merecerse absolutamente nada en el orden sobrenatural), síguese que cualquier mérito sobrenatural ordenado a la vida eterna supone necesariamente la previa posesión de la gracia, que, como hemos visto en la conclusión anterior, es un don de Dios totalmente gratuito que nadie en absoluto puede merecer.

De modo que la predestinación, tomada adecuadamente o en su conjunto, es un don que Dios concede *gratuitamente* a quien le place, sin tener para nada en cuenta los méritos futuros del predestinado, que suponen forzosamente la previa infusión gratuita de la gracia santificante. Es doctrina cierta y común que aceptan los teólogos católicos sin excepción.

Conclusión 6.ª La predestinación de Cristo es causa ejemplar, meritoria, eficiente y final de la nuestra; no en cuanto al acto de la voluntad divina, sino en cuanto al término y efecto de la predestinación. (Doctrina cierta y común.)

200. Como explica Santo Tomás, la predestinación puede ser considerada de dos modos: en cuanto *acto del que predestina* y en cuanto a aquello a lo cual uno es predestinado, esto es, en cuanto al *término y efecto* de la predestinación.

En el primer sentido, la predestinación de Cristo no puede ser causa de la nuestra, puesto que *por un mismo y único acto eterno predestinó Dios tanto a Cristo como a nosotros* [7].

En el segundo sentido, o sea, en cuanto al término y efecto de la misma, la predestinación de Cristo es causa de la nuestra de cuatro maneras distintas:

a) COMO CAUSA EJEMPLAR, ya que la predestinación de Cristo es el modelo, el ejemplar o prototipo de la nuestra, puesto que El fue predestinado para ser Hijo *natural* de Dios y nosotros para ser hijos *adoptivos*, y es evidente que la adopción es una semejanza participada de la filiación natural. Por eso dice San Pablo:

«A los que antes conoció, a ésos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo» (Rom 8,29).

La predestinación de Cristo se parece también ejemplarmente a la nuestra en que ambas son enteramente gratuitas y han sido hechas por Dios—como veremos—antes de la previsión de cualquier mérito futuro del propio predestinado [8].

b) COMO CAUSA MERITORIA, en cuanto que Jesucristo nos mereció, a título de estricta justicia, con su pasión y muerte, todos los efectos de nuestra predestinación, o sea, la vocación cristiana, la justificación y la glorificación. Dice, en efecto, San Pablo:

«Bendito sea Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que en Cristo nos bendijo con toda bendición espiritual en los cielos; por cuanto que *en El nos eligió antes de la constitución del mundo* para que fuésemos santos e inmaculados ante El, y *nos predestinó en caridad a la adopción de hijos suyos por Jesucristo*, conforme al beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia» (Eph 1,3-6).

El concilio de Trento enseña que Jesucristo es causa universal meritoria de nuestra justificación y, por tanto, de nuestra filiación adoptiva y, al mismo tiempo, instrumental eficiente (D 799.820).

Cuando más adelante veamos que nuestra predestinación es completamente gratuita y no depende de la previsión de los futuros méritos, se entiende de nuestros méritos *propios*, no de los de Cristo, que nos *mereció* con todo rigor de justicia todos los efectos de nuestra predestinación, como hemos dicho. Nadie puede merecer *su propia predestinación*, ni siquiera el mismo Cristo; pero esto no impide que Cristo pudiera merecernos y nos mereciera de hecho nuestra propia justificación, como ha definido expresamente la Iglesia (D 820).

c) COMO CAUSA EFICIENTE INSTRUMENTAL. La causa eficiente, como es sabido, es doble: principal e instrumental. Causa eficiente principal de nuestra predestinación, justificación y salvación es únicamente Dios, que gratuitamente *lava y santifica*, como dice San Pablo (1 Cor 6,11) y enseña expresamente el concilio de Trento

[7] Cf. III 24,3.
[8] Cf. III 24,3.

(D 799). Pero Dios se vale de Cristo-hombre como instrumento unido a la divinidad para la producción de todos esos mismos efectos en nosotros. Santo Tomás expone la razón en las siguientes palabras:

«La predestinación de Cristo es causa de la nuestra en cuanto que Dios ha ordenado desde toda la eternidad que nuestra salvación fuese llevada a cabo por Jesucristo. Ha de notarse, en efecto, que no sólo es objeto de la predestinación eterna lo que ha de realizarse en el tiempo, sino también el *modo* y el *orden* en que se ha de realizar» [9].

Y añade en la solución de una dificultad:

«Si Cristo no se hubiese encarnado, Dios hubiese ciertamente ordenado nuestra salvación por otro camino. Mas porque decretó la encarnación de Cristo, ordenó al mismo tiempo que ella fuese la causa de nuestra salvación» [10].

d) Como causa final. Lo dice expresamente San Pablo en el lugar antes citado:

«Nos predestinó en caridad a la adopción de hijos suyos por Jesucristo... *para alabanza de la gloria de su gracia*» (Eph 1,5-6).

La razón es porque, siendo nuestra predestinación efecto de la gracia de Jesucristo, toda ella redunda inmediatamente en gloria y alabanza del mismo Cristo (causa final próxima y relativa), y últimamente de Dios (causa final última y absoluta).

Por eso del hecho de que la predestinación de Cristo sea causa de la nuestra, no se sigue en modo alguno que Jesucristo esté subordinado a nosotros como un medio para el fin, sino al contrario: nuestra salvación está ordenada a la gloria de Cristo y, a través de El, a la gloria de Dios, según aquellas palabras de San Pablo:

«Todas las cosas son vuestras; ya Pablo, ya Apolo, ya Cefas, ya el mundo, ya la vida, ya la muerte, ya lo presente, ya lo venidero, todo es vuestro; pero vosotros sois de Cristo, y Cristo de Dios» (1 Cor 3,22-23).

II. Doctrina discutida entre los teólogos católicos

201. Hasta aquí hay conformidad absoluta entre los teólogos católicos. Todos ellos admiten sin discusión la doctrina recogida en las seis conclusiones anteriores, ya que algunas son *de fe*, y las otras doctrina *cierta* y *común*.

La disconformidad aparece cuando se trata de precisar si la predestinación *a la gloria* (presupuesta ya la predestinación gratuita a la gracia) la hace Dios *en vista de los méritos futuros que contraerá el predestinado con ayuda de la gracia* o si la hace *antes de prever esos méritos*, o sea, de un modo totalmente gratuito.

[9] III 24,4.
[10] Ibid. ad 3.

La cuestión se centra, como se ve, en el orden de la *intención* de Dios, no en el de la *ejecución*, ya que en este último orden todos los teólogos admiten que los méritos sobrenaturales se ordenan a la vida eterna, que es el premio de las buenas obras.

Aunque las opiniones teológicas fundamentales son únicamente dos—o sea, la de los que dicen que la predestinación la hace Dios *antes* de la previsión de los méritos futuros (tomismo) o *después* de esa previsión (molinismo)—, hay varios matices en la manera de formular ambas sentencias y hasta algún intento frustrado de conciliarlas o aproximarlas. Vamos, pues, a recoger esas distintas fórmulas, indicando al pie de cada una el juicio crítico que nos merecen [1].

a) El molinismo puro

202. El propio fundador del sistema, Luis de Molina, al que siguen Toledo, Valencia, Vázquez, Lesio, Franzelin, Pesch y otros muchos teólogos, principalmente de la Compañía de Jesús, a los que se adhiere también San Francisco de Sales, creen que la predestinación a la gloria la hace Dios *después de prever los méritos futuros del predestinado*, de suerte que esos méritos son *causa* de la predestinación por parte del efecto. Rechazan el doble orden de la intención y de la ejecución como dos órdenes distintos que actúan de diversa manera en la predestinación y enseñan que *los beneficios de la predestinación se preparan «ab aeterno» del mismo modo que se confieren en el tiempo*. Y como la gloria se confiere en el tiempo por los méritos, síguese que los hombres son predestinados a la gloria *por sus méritos*, que Dios ha previsto con su ciencia media [2].

El proceso completo de la predestinación, según estos teólogos, se realiza de la siguiente manera:

a) *En el primer signo*, Dios prevé por su ciencia de *simple inteligencia* todas las cosas *posibles* y todas sus posibles *combinaciones*.

b) *En el segundo signo*, Dios decide salvar indistintamente a todos los hombres, si cooperan a su gracia.

c) *En el tercer signo* confiere a *todos* las gracias suficientes para la salvación, y acaso más abundantemente a algunos de los que se han de condenar por su resistencia.

d) *En el cuarto signo* prevé por su *ciencia media* quiénes han de cooperar o no a la gracia divina.

e) *En el quinto signo* da el decreto absoluto (o, según Lesio, convierte el decreto condicionado en absoluto), por el cual *dispone* las buenas obras de los que ha previsto que cooperarán a la gracia, colocándolos en las circunstancias favorables para que de hecho cooperen a esa gracia. (La colocación en estas circunstancias favorables, v.gr., nacer en tal sitio, recibir educación cristiana, etc., es

[1] Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, *La predestination des saints et la grâce* (París 1936); ZUBIZARRETA, o.c., vol.2 n.401ss; SCHMAUS, *Teología dogmática* vol.5 (Madrid 1959) p.371ss; DIEKAMP, *Theologiae dogmaticae manuale* (París 1933) p.273ss; DALMÁU, S. I., *Sacrae Theologiae Summa* vol.2 (BAC, Madrid 1952) n.252ss.

[2] Cf. DALMÁU, S. I., o.c., n.253; ZUBIZARRETA, l.c., n.403.

un don de Dios *completamente gratuito*, según los propios molinistas.)

f) *En el sexto y último signo* predestina a algunos a la gloria *por sus méritos previstos* y reprueba *positivamente* a otros por sus pecados previstos.

CRÍTICA. Nos inclinamos con respeto ante tantos y tan eminentes teólogos, pero no podemos admitir su opinión por las siguientes razones:

1.ª La clave de todo el sistema es la llamada *ciencia media*, que no nos es posible admitir por las razones que hemos indicado en su lugar correspondiente (cf. n.149-150). Sin la *ciencia media*, todo el sistema molinista se viene abajo con estrépito.

2.ª No se pueden disponer los medios sin haberse propuesto previamente un fin: es del todo imposible. Pero en el sistema molinista la predestinación propiamente dicha—que es el fin—se realiza en el *sexto signo*, o sea *después* de haber dispuesto los medios en el *quinto signo*. Es como disparar una saeta *al blanco* sin apuntar previamente al blanco.

3.ª Los predestinados no serían ya los *elegidos* y *amados* por Dios —como hemos demostrado más arriba (cf. n.193)—, sino que son ellos los que, con sus buenas obras, *obligan a Dios* a que les elija y les ame. Pero San Pablo dice expresamente: «¿Quién es el que te hace preferible? ¿Qué tienes que no hayas recibido? Y si lo has recibido, ¿de qué te glorías, como si no lo hubieras recibido?» (1 Cor 4,7).

4.ª Si Dios *prevé* en primer lugar los méritos futuros de los predestinados, y *sólo después de preverlos* los predestina, la predestinación depende de los hombres y no de Dios. Por consiguiente, pone en Dios *pasividad* y *dependencia* con relación a las criaturas, lo que no puede admitirse de ninguna manera en teología, pues destruye la noción misma de Dios como *Acto puro* y *Causa primera* de todo cuanto existe o puede existir.

5.ª Una de dos: o Dios *determinante* de la criatura (tomismo) o Dios *determinado* por la criatura (molinismo); no cabe término medio. Pero Dios no puede ser *determinado* en modo alguno absolutamente por nadie. Luego no queda otra salida posible que la del Dios *determinante* de los tomistas, cualesquiera que sean las dificultades que salgan al paso para conciliar ese misterio con la libertad de las criaturas.

6.ª El molinismo, al reconocer la absoluta *gratuidad* de las circunstancias favorables en las que coloca Dios a los que quiere predestinar por la previsión de sus méritos, no hace sino *trasladar de lugar el misterio de la divina predilección sin resolverlo*. Pero precisamente ese misterio de la divina predilección es lo que constituye la entraña misma de la divina predestinación. O sea, que el molinismo tiene todas las dificultades e inconvenientes del tomismo sin ninguna de sus ventajas.

b) El congruismo

203. Algunos eminentes teólogos de la Compañía de Jesús, tales como Suárez, Lugo y San Roberto Belarmino, modificaron con serios retoques el molinismo puro en vista de los gravísimos inconvenientes que acabamos de señalar. Su sistema ha recibido el nombre de *congruismo*, por la importancia que en él adquieren las llamadas gracias *congruas* en la forma que vamos a ver.

Según este sistema—filial del molinismo y heredero de muchos

de sus inconvenientes, como veremos—, el proceso de la predestinación es el siguiente [3]:

a) Por su ciencia de *simple inteligencia*, Dios conoce todas las cosas posibles, todas las naturalezas y todas las combinaciones que pueden hacerse con las cosas creadas.

b) Por su *ciencia media*, «Dios—dice Suárez [4]—, antes de que predestine a tal hombre con tales auxilios, prevé que tal hombre merecerá la gloria si se le dan tales auxilios predeterminantes» en tal orden y con tales circunstancias.

c) Con voluntad absoluta y eficaz, *de una manera gratuita y no por la previsión de los méritos*, elige Dios en primer lugar *para la gloria* y, consiguientemente, *para la gracia*, a algunos, queriendo positivamente no elegir a otros [5].

d) Dios da el decreto absoluto de conferir a los elegidos las gracias *congruas* (eficaces *ab extrinseco*, o sea por la libre determinación de la criatura) para realizar las buenas obras y merecer con ellas la vida eterna.

e) Prevé con la *ciencia de visión* los méritos y perseverancia de los buenos y los deméritos e impenitencia de los réprobos.

f) Los malos son reprobados positivamente, en vista de esos deméritos e impenitencia final.

g) Todos estos decretos se ejecutarán en el tiempo.

CRÍTICA. Esta teoría, como se ve, evita algunos de los inconvenientes del molinismo puro, al proclamar una predestinación enteramente gratuita y, por consiguiente, *anterior a la previsión de los méritos futuros del predestinado* (momento *c)*. Pero es forzoso rechazarla por mantener la inadmisible *ciencia media* (momento *b)* y por explicar la certeza e infalibilidad de esa predestinación a base de gracias *congruas* (momento *d)*, que no pueden ser infaliblemente eficaces por no llevar esa eficacia en sí mismas *(ab intrinseco)*, sino por la libre determinación de la criatura *(ab extrinseco)*, que es siempre falible e insegura.

c) Sistema del cardenal Billot

204. El insigne cardenal Billot, S. I., propuso un nuevo reajuste del molinismo, que ha sido aceptado por algunos de sus discípulos. Su teoría puede resumirse en la siguiente tesis de su tratado *De Deo uno:*

«A la predestinación, que está formalmente en el entendimiento práctico, se presupone, según la razón, la elección completamente gratuita para la gloria; pero a esta elección para la gloria no corresponde ninguna antecedente reprobación negativa» [6].

El proceso completo de la predestinación, según esta teoría, es el siguiente:

a) Dios prevé por su ciencia de *simple inteligencia* todos los órdenes y combinaciones posibles, y por su *ciencia media* conoce

[3] Cf. ZUBIZARRETA, l.c.
[4] SUÁREZ, *De divina praedestinatione* l.1 c.7 n.20
[5] SUÁREZ, o.c., l.5 c.4 n.5.
[6] Cf. BILLOT, *De Deo uno* th.32 (ed. 5.ª, 1910).

quiénes, entre estos infinitos órdenes e hipótesis, cooperarán a la gracia y obtendrán la salvación eterna y quiénes fallarán por abuso de su libertad.

b) La voluntad divina elige gratuitamente un determinado fin y crea un determinado orden de cosas para obtenerlo infaliblemente.

c) En este decreto gratuito se contiene la elección de algunos a la gloria y, al mismo tiempo, la presciencia y permisión de la condenación de otros. No hay reprobación positiva ni negativa por parte de Dios.

d) La predestinación de algunos a la gloria supone los méritos condicionados y la ciencia media de los futuribles; pero como Dios elige libérrimamente este orden de cosas en el que se verificará todo eso, elige gratuitamente a algunos para la gloria.

CRÍTICA. A pesar de estos nuevos retoques del molinismo, continúa en pie la *ciencia media*—del todo inaceptable—y el nuevo inconveniente de que la predestinación, en esta teoría, recae inmediatamente sobre el orden de cosas elegido, no sobre los mismos predestinados, que es sobre quienes debe recaer. De hecho, esta teoría ha hecho poca fortuna y tiene muy pocos defensores.

d) Sistema del doble orden de predestinados

205. Según este sistema, patrocinado por los nominalistas Ockam, Biel, etc., por Ambrosio Catarino y algunos teólogos de la Sorbona, hay que distinguir dos clases de predestinados: *a)* los destinados a una santidad eminente, tales como la Santísima Virgen y los apóstoles; y *b)* todos los demás predestinados. Los primeros son predestinados gratuitamente y antes de la previsión de sus méritos futuros; los segundos, sólo después de la previsión de esos méritos y en virtud de ellos.

CRÍTICA. Esta teoría tiene todos los inconvenientes del tomismo y de molinismo juntos, aparte de que esa doble predestinación carece por completo de fundamento.

e) Sistema de la predestinación simultánea a la gracia y la gloria

206. Según los cardenales Satolli y Pecci, a los que se les unen Paquet y algunos otros, la predestinación no se hace *antes* ni *después* de prever los méritos futuros, sino juntamente a la gracia y la gloria *a la vez*. Dios en un solo y mismo momento *gratuito* determina dar a algunos la gloria juntamente con los méritos futuros que realizará el predestinado bajo el influjo eficaz de Dios, que le llama, justifica y le conserva en el bien. Dios predestina para la gloria a los elegidos *gratuitamente* por El bajo el influjo suave, íntimo y potentísimo de su providencia. Los méritos se adquieren por el influjo de la gracia intrínsecamente eficaz *(ab intrinseco)*.

CRÍTICA. Esta teoría es mucho más aceptable que las anteriores. Ya no hay ciencia media ni gracias congruas, pero tiene todavía el inconveniente de no distinguir suficientemente entre el medio (la gracia) y el fin (la gloria). Es evidente que entre la predestinación del fin y de los medios hay que dis-

tinguir alguna prioridad, al menos de signo. En el orden de la *intención* el fin es lo primero, y en el de la *ejecución*, lo último; y sólo después de proponerse un fin cabe pensar en los medios, no antes ni al mismo tiempo.

f) Sistema agustiniano-tomista

207. Según este sistema, la predestinación de los elegidos para la gloria es *totalmente gratuita* y la hace Dios *antes de prever los méritos futuros o futuribles de los predestinados.*

Esta es la opinión de San Agustín, de Santo Tomás y toda su escuela, de Escoto y sus discípulos, y compartida—al menos en lo tocante a la completa gratuidad y a la no previsión de los méritos—por la escuela congruista de la Compañía de Jesús (Suárez, Lugo, San Roberto Belarmino, Ruiz de Montoya, Salmerón, etc.), lo mismo que por San Alfonso de Ligorio y gran número de teólogos antiguos y modernos de las más diversas procedencias.

Para explicar el misterio hasta donde lo permitan las fuerzas de la razón humana iluminada por la divina revelación, la escuela tomista distingue cuidadosamente entre el orden de la *intención* y el de la *ejecución*. He aquí los distintos momentos que se pueden señalar—hablando a lo humano, ya que en Dios todo se hace en un solo y único acto simplicísimo y eterno—en cada uno de esos dos órdenes:

1.º EN EL ORDEN DE LA INTENCIÓN, el plan de la divina predestinación es el siguiente:

a) Por su ciencia de *simple inteligencia*, Dios conoce desde toda la eternidad todas las cosas posibles con todas sus infinitas combinaciones.

b) Dios decide ordenar al fin sobrenatural a todo el género humano. Voluntad salvífica universal.

c) Dios prevé y permite el pecado original, que viene a destruir esta ordenación de la naturaleza humana al fin sobrenatural. El género humano se convierte en *masa de perdición.*

d) Dios decreta la encarnación del Verbo para redimir al género humano y ordenarle de nuevo al fin sobrenatural.

e) De entre la masa de perdición *elige gratuitamente a los que quiere* y los predestina a la gloria en Cristo y por Cristo, *sin tener para nada en cuenta los méritos futuros o futuribles* que contraerán después con ayuda de la gracia.

f) Por un decreto absoluto decide dar a los elegidos las gracias *intrínsecamente eficaces* para la realización de las buenas obras con las que merecerán la vida eterna. A los no predestinados decide darles las gracias *suficientes* para salvarse, previendo, sin embargo, que resistirán a ellas y se perderán por su propia culpa.

g) Con su *ciencia de visión*, y reflejadas en su propia eternidad, ve Dios las buenas obras y la perseverancia final de los buenos, así como las malas obras y la impenitencia final de los malos.

h) Por un decreto de ejecución decide dar a los buenos la gloria en premio a sus buenas obras, y a los malos la pena eterna en castigo de sus culpas voluntariamente cometidas.

2.º EN EL ORDEN DE LA EJECUCIÓN. Dios confiere al predestinado, en primer lugar, la gracia de la justificación; luego le da las *gracias eficaces* para la realización de las buenas obras con las cuales merecerá el cielo; finalmente le concede *gratuitamente* el gran don de la perseverancia final (que nadie absolutamente puede merecer) y, a causa de ella, le da la vida eterna.

CRÍTICA. Esta es, nos parece, la verdadera sentencia, que, sin aclarar del todo el gran misterio (cf. Rom 11,33), nos da de él la explicación más *profunda, lógica y coherente que se ha dado hasta hoy, en plena conformidad* con los grandes principios teológicos que salvaguardan, por encima de todo, los derechos imprescriptibles de Dios.

Vamos a proponer la doctrina tomista en forma de conclusión, que probaremos después por los lugares teológicos tradicionales.

Conclusión. Dios, antes de la previsión de cualquier mérito, eligió a algunos y los predestinó a la gloria; y, en virtud de esta elección, decretó darles la gracia y los méritos sobrenaturales que con ella contraerán. De suerte que, en el orden de la intención, la predestinación precede con prioridad de orden a los méritos del predestinado y es, por tanto, completamente gratuita. (Doctrina tomista.)

208. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Hay en ella infinidad de textos que no pueden explicarse satisfactoriamente sino en el sentido de la conclusión. Escuchemos al apóstol San Pablo hablando bajo la inspiración inmediata del Espíritu Santo:

«Sabemos que Dios hace concurrir todas las cosas para el bien de los que le aman, *de los que, según sus designios, son llamados*. Porque *a los que de antes conoció*, a ésos los *predestinó* a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos; y a los que *predestinó*, a ésos también *llamó;* y a los que *llamó*, a ésos los *justificó;* y a los que *justificó*, a ésos también los *glorificó*» (Rom 8,28-30).

No cabe hablar más claro y de manera más explícita: Dios predestinó a los que *según sus designios* fueron llamados; y éstos son, precisamente, *los que de antes conoció*. Es imposible exponer con más fuerza y claridad la doctrina que más tarde se limitarán a hacer suya San Agustín y Santo Tomás. Pero sigamos escuchando a San Pablo:

«Bendito sea Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que en Cristo nos bendijo con toda bendición espiritual en los cielos; por cuanto que *en El nos eligió antes de la constitución del mundo* para que fuésemos santos e inmaculados ante El, y *nos predestinó en caridad* a la adopción de hijos suyos por Jesucristo, *conforme al beneplácito de su voluntad*, para alabanza de la gloria de su gracia. Por esto *nos hizo gratos* en su amado, en quien tenemos la redención por la virtud de su sangre, la remisión de los pecados, *según las riquezas de su gracia, que superabundantemente derramó sobre nosotros* en perfecta sabiduría y prudencia. Por éstas nos dio a conocer *el misterio de su voluntad, conforme a su beneplácito*, que se propuso realizar en Cristo en la plenitud de los tiempos, reuniendo todas las cosas, las de los

cielos y las de la tierra, en El, en quien hemos sido heredados por la predestinación, *según el propósito de aquel que hace todas las cosas conforme al consejo de su voluntad*» (Eph 1,3-11).

Este es, según San Pablo, el plan grandioso de nuestra predestinación en Cristo. Dios *eligió* a los predestinados *antes de la constitución del mundo;* los *predestinó en caridad,* o sea por puro amor y benevolencia, *conforme al beneplácito de su voluntad;* por eso *les hizo gratos en Cristo,* según las riquezas de su gracia abundantemente derramada sobre ellos; y todo ello—insiste nuevamente San Pablo—*conforme a su beneplácito,* según el propósito de aquel *que hace todas las cosas conforme al consejo de su voluntad.* El más exaltado tomista no sabría exponer su teoría con más fuerza y energía.

Pero hay más todavía. Hablando en su maravillosa epístola a los Romanos de la predestinación de Israel—que no es sino un caso concreto y particular del plan predestinacionista de Dios—, escribe el gran apóstol San Pablo:

«También Rebeca concibió de un solo varón, nuestro padre Isaac. Pues bien: *cuando aún no habían nacido ni habían hecho aún bien ni mal,* para que el propósito de Dios, *conforme a la elección,* NO POR LAS OBRAS, SINO POR EL QUE LLAMA, permaneciese, le fue a ella dicho: 'El mayor servirá al menor', según lo que está escrito: 'Amé a Jacob más que a Esaú'.

¿Qué diremos, pues? ¿Que hay injusticia en Dios? No, pues a Moisés le dijo: *Tendré misericordia de quien tenga misericordia, y tendré compasión de quien tenga compasión.* Por consiguiente, *no es del que quiere ni del que corre, sino de Dios, que tiene misericordia...* Porque dice la Escritura al Faraón: 'Precisamente para esto te he levantado, para mostrar en ti mi poder y para dar a conocer mi nombre en toda la tierra'. Así *que tiene misericordia de quien quiere,* y a quien quiere le endurece.

Pero me dirás: Entonces ¿por qué reprende? Porque ¿quién puede resistir a su voluntad?

¡Oh hombre! ¿Quién eres tú para pedir cuentas a Dios? ¿Acaso dice el vaso al alfarero: ¿Por qué me has hecho así? ¿O es que no puede el alfarero hacer del mismo barro un vaso de honor y un vaso indecoroso? Pues si para mostrar Dios su ira y dar a conocer su poder soportó con mucha longanimidad a los vasos de ira, maduros para la perdición, y al contrario, quiso hacer ostentación de la riqueza de su gloria *sobre los vasos de misericordia que El preparó para su gloria,* es decir, sobre nosotros, *los que El llamó, no sólo de los judíos, sino también de los gentiles...*» (Rom 9,10-24).

Imposible, repetimos, hablar en mayor claridad y precisión. La teoría tomista de la predestinación está tomada *al pie de la letra* de los textos de San Pablo. Y recuerde el lector que las epístolas de San Pablo forman parte de la Sagrada Escritura, o sea que no recogen la opinión del Apóstol como persona particular o como un doctor cualquiera, sino que están inspiradas directa e inmediatamente por el Espíritu Santo: es un dogma de fe.

Hay muchos otros textos en la Sagrada Escritura del todo claros y explícitos, aunque los tres anteriores dejan—nos parece—del todo zanjada la cuestión. Pero, para mayor abundamiento, recogemos a continuación algunos pocos más:

«Yo hago gracia al que hago gracia, y tengo misericordia de quien tengo misericordia» (Ex 33,19).

«No lo hago por vosotros, casa de Israel, sino más bien por el honor de mi nombre, profanado por causa vuestra entre las gentes a que habéis ido» (Ez 36,22).

«Nadie puede venir a mí si el Padre, que me ha enviado, no lo trae» (Io 5,44).

«No me habéis elegido vosotros a mí, sino yo a vosotros, y os he destinado para que vayáis y deis fruto, y vuestro fruto permanezca» (Io 15,16).

«Porque ¿quién es el que a ti te hace preferible? ¿Qué tienes que no hayas recibido? Y si lo recibiste, ¿de que te glorías, como si no lo hubieras recibido?» (1 Cor 4,7).

«Pero si por gracia, ya no es por las obras, que en este caso la gracia ya no sería gracia» (Rom 11,6).

«¿Quién fue su consejero? O ¿quién primero le dio a El, para tener derecho a retribución?» (Rom 11,34-35).

«Pues Dios es el que obra en nosotros el querer y el obrar según su beneplácito» (Phil 2,13).

«No por las obras justas que nosotros hubiéramos hecho, sino por su misericordia, nos salvó mediante el lavatorio de la regeneración y renovación del Espíritu Santo» (Tit 3,5).

Basta ya. Podríamos seguir multiplicando los textos, pero no hace falta. La prueba escriturística de nuestra conclusión nos parece de una firmeza y solidez inquebrantables. Veamos ahora los otros lugares teológicos.

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. La Iglesia—sin definirla expresamente—ha señalado repetidas veces las líneas fundamentales de la doctrina de nuestra conclusión. He aquí algunos textos del todo claros e inequívocos:

CONCILIO CARISÍACO: «Dios omnipotente creó recto al hombre, sin pecado, con libre albedrío, y lo puso en el paraíso, y quiso que permaneciera en la santidad de la justicia. El hombre, usando mal de su libre albedrío, pecó y cayó, y se convirtió en «masa de perdición» de todo el género humano. Pero Dios, bueno y justo, *eligió según su presciencia*, de la misma masa de perdición, *a los que por su gracia predestinó a la vida* (Rom 8,29ss; Eph 1,11) y *predestinó para ellos la vida eterna*. A los demás, empero, que por juicio de justicia dejó en la masa de perdición, supo por su presciencia que habían de perecer, pero no los predestinó a que perecieran; pero, por ser justo, les predestinó una pena eterna. Y por eso decimos que sólo hay una predestinación de Dios, que o bien pertenece al don de la gracia o a la retribución de la justicia» (D 316).

«Dios omnipotente quiere que todos los hombres sin excepción se salven (1 Tim 2,4), aunque no todos se salvan. Ahora bien: *que algunos se salven es don del que salva;* pero que algunos se pierdan es merecimiento de los que se pierden» (D 318).

CONCILIO II DE ORANGE: «*Es un don de Dios* que pensemos rectamente, que apartemos nuestros pies de la falsedad y nos mantengamos en la justicia. Siempre que nosotros obramos el bien, *es Dios quien en nosotros y con nosotros hace que obremos*» (D 182).

«Dios causa muchos bienes en el hombre sin el concurso de éste, pero *el hombre no hace ningún bien sin que Dios le conceda que lo haga*». (D 193)

«Los hombres hacen su propia voluntad y no la de Dios siempre que

ejecutan algo que desagrada a Dios; pero, sin embargo, cuando hacen aquello que quieren para obedecer a la voluntad divina, entonces *ese su querer es de Aquel que prepara y dispone aquello mismo que quieren*» (D 196).

CONCILIO III DE VALENCE: «Confiadamente confesamos la predestinación de los elegidos para la vida, y la de los impíos para la muerte; sin embargo, *en la elección de los que han de salvarse, la misericordia de Dios precede al buen merecimiento;* en la condenación, empero, de los que han de perecer, el merecimiento malo precede al justo juicio de Dios» (D 322).

SÍMBOLO DE SAN LEÓN IX: «Creo... que Dios *predestinó sólo los bienes,* aunque *previó* los bienes y los males. Creo y profeso que la gracia de Dios *previene* y *sigue* al hombre; de tal modo, sin embargo, que no niego el libre albedrío a la criatura racional» (D 348).

La Iglesia, como se ve, no ha *definido* expresamente esta cuestión (no sería posible entonces la discusión entre los teólogos), pero su doctrina se inclina franca y claramente a la de nuestra conclusión. El mismo San Roberto Belarmino, S. I.—partidario, como hemos visto, de la explicación *congruista,* que, aunque tenga algún aspecto inaceptable, admite la absoluta gratuidad de la predestinación *antes de la previsión de los méritos del predestinado*—, escribió estas palabras que nosotros mismos no nos atreveríamos a proclamar con tanta fuerza: «Esta sentencia no debe decirse que es opinión de algunos doctores, *sino la fe de la Iglesia católica*» [7].

c) LOS SANTOS PADRES. En los Santos Padres hay abundantísimos testimonios en pro de la doctrina de nuestra conclusión. Entre todos ellos destaca el gran San Agustín, Doctor de la Gracia, que es el campeón de la absoluta *gratuidad* de la predestinación a la gloria, o sea, completamente *anterior* a la previsión de los méritos futuros. Basta abrir cualquiera de sus tratados sobre la gracia—principalmente *De la naturaleza y de la gracia, De la gracia y del libre albedrío, De la corrección y de la gracia, De la predestinación de los santos* y *Del don de perseverancia* [8]—para encontrar en seguida la exposición más profunda y bien razonada que se ha hecho hasta hoy de la doctrina que defendemos.

Solamente a título de muestra del ingenio singular de San Agustín en la demostración de esta doctrina, citaremos su argumento a base de los niños que mueren antes de haber llegado al uso de la razón. Como es evidente que Dios realiza la predestinación de los hombres *en forma idéntica para todos* (puesto que la predestinación de todos ellos la hace en un solo y mismísimo decreto eterno), arguye San Agustín:

«¿Quién tendrá oídos para tolerar el que se diga que los párvulos que mueren bautizados en la niñez reciben el bautismo *en virtud de la presciencia de sus méritos futuros,* y, por tanto, que los que mueren sin ser bautizados en aquella misma edad es por la presciencia de los méritos futuros de sus

[7] He aquí sus propias palabras en su texto latino: «Haec sententia non quorumvis doctorum opinio, sed fides Ecclesiae catholicae dici debet» (SAN ROBERTO BELARMINO, S. I., *De gratia et libero arbitrio* l.2 c.11; puede verse en *Opera omnia* ed. Vivès [París 1873] t.5 p.561).

[8] Puede verlos el lector, todos juntos, en *Obras de San Agustín* (BAC, Madrid 1949) vol.6.

malas obras, siendo así que no puede Dios recompensar su vida buena ni castigar su vida mala, porque tanto una como otra son nulas?» [9].

Este argumento, en efecto, jamás podrá ser contestado por los partidarios de la predestinación *después de la previsión de los méritos*, a no ser que afirmen, de manera completamente arbitraria y gratuita, que Dios tiene *dos maneras* de predestinar a los hombres: una para los niños y otra para los mayores.

d) La razón teológica. Vamos a exponer brevemente los principales argumentos que descubre sin esfuerzo la razón teológica:

1.º Porque se desprende claramente de las palabras de San Pablo. Escuchemos a Santo Tomás [10]:

«San Pablo dice que «no por las obras justas que nosotros hubiéramos hecho, sino por su misericordia, nos salvó» (Tit 3,5). Pues por la misma razón que nos salvó, nos predestinó para que nos salvásemos. Por consiguiente, no es la presciencia de los méritos la causa o razón de la predestinación».

2.º Porque nada hay en nosotros que pueda ser causa de la predestinación:

a) Ninguna obra *natural*: porque la gloria es *sobrenatural*. Decir lo contrario sería incurrir en la herejía *pelagiana*, condenada por la Iglesia (D 104).

b) Ni el *comienzo* o iniciación de las obras buenas: herejía *semipelagiana*, condenada también expresamente (D 176-181).

c) *Ni el buen uso de la gracia*: es también un don de Dios y uno de los mayores. Lo dice San Pablo: «No que de nosotros seamos capaces de pensar algo como de nosotros mismos, que *nuestra suficiencia viene de Dios*» (2 Cor 3,5). Porque *Dios es el que obra en vosotros el querer y el obrar según su beneplácito* (Phil 2,5), de suerte que sin la gracia preveniente del Espíritu Santo no podemos ni siquiera pronunciar el nombre de Jesús de manera que nos valga para algo en el orden sobrenatural: «Nadie puede decir 'Jesús es el Señor', sino en el Espíritu Santo» (1 Cor 12,5), y el mismo Cristo nos dice terminantemente en el Evangelio que sin El no podemos hacer *nada*: «Sin mí no podéis hacer *nada*» (Io 15,5).

3.º El que obra ordenadamente (¿no obrará así Dios?), en el orden de la intención quiere siempre el fin antes que los medios. Es un principio metafísico del todo claro y evidente. Ahora bien: la predestinación a la gloria es el *fin*, y la gracia y los méritos son los *medios* para alcanzarla. Luego Dios, agente ordenadísimo por excelencia, quiere la gloria para el predestinado *antes* que sus méritos procedentes de la gracia. Luego la predestinación a la *gloria* es completamente gratuita y anterior a la previsión de los méritos. No olvidemos que la predestinación afecta a los medios *presupuesta la voluntad del fin*, sin lo cual no podrían disponerse los medios.

[9] San Agustín, *De praedestinatione sanctorum* c.12 n.24. Puede verse en el citado volumen de la BAC, p.521.

[10] Cf. I 23,5 *sed contra*.

4.º Como vimos en una de las anteriores conclusiones, la predestinación supone la *elección* y el *amor* de los predestinados, porque el amor de Dios *causa todo el bien sobrenatural que hay en el elegido*. Nada absolutamente hay en el hombre, en el orden sobrenatural, antes que Dios le elija y ame sobrenaturalmente. Luego la predestinación sobrenatural a la gloria es absolutamente gratuita y no por la previsión de los méritos sobrenaturales, que vendrán *después* como *efecto* de esa misma predestinación.

5.º La perseverancia final está conectada íntima y necesariamente con la gloria eterna. Pero la perseverancia final es un gran don de Dios *completamente gratuito*—como admiten los teólogos de todas las escuelas sin excepción [11]—y nadie absolutamente puede saber con certeza si lo recibirá o no de Dios, como enseña expresamente el concilio de Trento [12]. Luego la predestinación a la gloria no puede ser el resultado de los méritos previstos, puesto que entre éstos y la gloria se interpone el gran don de la perseverancia final, que es *completamente gratuito*, y no el resultado de los méritos anteriores.

6.º La predestinación de Cristo—como vimos—es la causa ejemplar, meritoria, eficiente y final de la nuestra, no en cuanto al acto de la voluntad divina, sino en cuanto al término y efecto de la predestinación. Pero la predestinación de Cristo a ser Hijo natural de Dios lo mismo que a la plenitud de la gracia y de la gloria, fue enteramente gratuita, o sea sin tener para nada en cuenta los méritos futuros de Cristo-Hombre [13]. Luego también la nuestra, y con mucho mayor motivo, será completamente gratuita, sin que tengan nada que ver con ella nuestros pobres méritos futuros.

Estos argumentos nos parece que dejan completamente zanjada la cuestión para todo espíritu sereno e imparcial. La doctrina inequívoca de San Pablo, la preferencia de la Iglesia, el peso de gran número de Santos Padres, principalmente del gran San Agustín, y los argumentos clarísimos que descubre sin esfuerzo la razón teológica constituyen una prueba tan aplastante que, a nuestro juicio, llevan a la certeza plena y total de que la doctrina recogida en nuestra conclusión coincide exactamente con la verdad objetiva de las cosas.

¿Que tiene sus dificultades? ¿Que no aclara del todo el gran misterio? ¿Que parece dura e inexorable? Todo lo que se quiera. Pero téngase en cuenta que es la única doctrina que está perfectamente de acuerdo con los grandes principios teológicos que salvaguardan los derechos inalienables e imprescriptibles de Dios. El verdadero teólogo tiene que salvar esos derechos por encima de todo, cualesquiera que sean las dificultades que le salgan al paso para poder

[11] Véase la razón profunda en I-II 114,9. Hemos expuesto ampliamente las razones de la absoluta gratuidad de la perseverancia final en nuestra *Teología de la salvación* 2.ª ed. (BAC, Madrid 1959) n.99, adonde remitimos al lector que quiera mayor información.

[12] He aquí las palabras de la declaración dogmática tridentina: «Si alguno dijere con absoluta e infalible certeza que tendrá ciertamente *aquel gran don de la perseverancia hasta el fin*, a no ser que lo hubiera sabido por especial revelación, sea anatema» (D 826; cf. 806).

[13] Cf. III 2,11. Cf. nuestra obra *Jesucristo y la vida cristiana* (BAC, Madrid 1961) n.47.

concordar los derechos de Dios con los de la criatura. Querer salvar a todo trance los de esta última, aun a trueque de resquebrajar y dejar malparados los de Dios, nos parece del todo inadmisible y antiteológico.

Por lo demás, no es cierto que la doctrina de la predestinación tal como la explica la escuela tomista sea dura y desalentadora. Ocurre precisamente todo lo contrario: es incomparablemente más dulce y tranquilizadora que la doctrina contraria. Permítanos el lector trasladar aquí unas consideraciones que hemos escrito en otra de nuestras obras [14].

El misterio de la divina predestinación y el optimismo cristiano

209. Sabido es que, en definitiva, nuestra salvación eterna depende ante todo del misterio de la divina predestinación. Desde toda la eternidad ha determinado Dios conceder gratuitamente la gracia y la gloria [1] a los que libremente ha querido El elegir [2] para que sean la porción y herencia de Jesucristo, su Hijo muy amado, incluyéndoles *en el mismo decreto eterno* con que ha predestinado a Cristo [3]. Por eso la consecución de la gloria es certísima e infalible para todos los predestinados a ella [4]; no faltará ni una sola de las ovejas que el Padre ha querido dar a Jesucristo (Io 10,27-29).

Ahora bien: este misterio, a primera vista tan pavoroso, resulta —nos parece—infinitamente consolador con relación al problema del número de los que se salvan, sobre todo si se entiende la divina predestinación como la entiende la escuela tomista.

En efecto: si aciertan Santo Tomás y sus discípulos cuando dicen que la predestinación a la gloria la hace Dios de una manera enteramente gratuita y misericordiosa, *antes de prever los méritos de aquellos que se han de salvar en virtud de esa predestinación inefable* [5], nos parece que la conclusión optimista con relación al número de los que se salvan se deduce con meridiana claridad. Porque, teniendo en cuenta que esos tales, así predestinados gratuitamente por Dios, han de constituir la porción y herencia de Jesucristo, *el Hijo muy amado del Padre, en el cual tiene puestas El todas sus complacencias* (Mt 17,5), no es de creer que el Padre haya escogido tan sólo un pequeño rebaño de ovejas como patrimonio de su divino Hijo, al que tenía destinado para ser el Buen Pastor de toda la humanidad caída. Todo hace presentir que el Padre habrá sabido ser magníficamente espléndido en la formación de ese rebaño de Jesucristo [6].

[14] Cf. nuestra *Teología de la salvación* 2.ª ed. (BAC, Madrid 1959) n.109.

[1] La predestinación gratuita *a la gracia* es una verdad de fe (contra la herejía pelagiana); y la predestinación en todo su conjunto—*adaequate spectata*—es también completamente gratuita, como admite incluso la escuela molinista (cf. DALMAU, S. I., *De Deo uno et trino* th.22 n.247ss, ed. BAC, 1952). La escuela tomista enseña, además, la predestinación enteramente gratuita a la gloria (I 23,5).

[2] Cf. I 23,4. [3] Cf. III 24,3-4. [4] Cf. I 23,6-7. [5] Cf. I 23,5.

[6] Naturalmente que no se podría invocar contra esta tesis aquel versículo del Evangelio de San Lucas (12,32): *No temas, rebañito mío, porque vuestro Padre se ha complacido en daros el reino*, porque Cristo se dirige con esas palabras a sus primeros discípulos, que formaban, en efecto, un rebaño muy pequeño. No olvidemos que el reino de Dios fue comparado por Jesucristo a un grano de mostaza, que al principio es la más pequeña de todas las semillas, pero después crece y se desarrolla hasta convertirse en un árbol frondoso capaz de cobijar a las aves del cielo (Mt 13,31-32).

Otra cosa muy distinta habría que pensar si la predestinación a la gloria la hiciera Dios *después de prever los méritos de los predestinados,* como enseña otra gran escuela teológica. En ese caso nos parece que el panorama con relación al número de los que se salvan cambiaría completamente. Porque, según esta manera de resolver el problema, Dios *no toma la iniciativa en la predestinación a la gloria,* sino que tiene que atender *a lo que el hombre querrá hacer* por su cuenta y razón. Dios ya no es *causa determinante,* sino mero *espectador* de las buenas acciones de su criatura (a las que se limita a *concurrir* con su concurso simultáneo), y la predestinación, en definitiva, depende del hombre, no de Dios. Ahora bien: si *el que se salva a sí mismo es el hombre,* tenemos grandes motivos para temblar, según somos malos administradores de nosotros mismos; mientras que, si *el que salva al hombre es Dios,* nuestro corazón puede abrirse a la más consoladora de las esperanzas. Al menos con relación al número de los que se salvan, es mil veces preferible que la predestinación la haya hecho Dios *mirándose a Sí mismo* (escuela tomista) que *mirándonos a nosotros* (escuela molinista).

El gran Bossuet intuyó esta doctrina cuando exclamaba en uno de sus sublimes arranques oratorios: «Todos aquellos para los que Jesucristo ha pedido absolutamente determinados efectos los recibirán sin falta. Si Jesucristo lo pide para ellos, tendrán la fe, la perseverancia en el fin y la perfecta liberación del mal. Si hubiera pedido de esta manera absoluta por el mundo —por el cual ha dicho *que no ruega* (Io 17,9)—, el mundo ya no sería mundo y se santificaría. Todos aquellos, pues, por los que ha dicho: *Santifícalos en la verdad* (Io 17,17), serán santificados en la verdad. Yo no niego la bondad de Dios sobre todos los hombres, ni los medios que les prepara para su salvación eterna en su providencia general, porque *no quiere que nadie perezca, sino que todos vengan a penitencia* (2 Petr 3,9). Pero, por grandes que sean las miras que tenga sobre todo el mundo, tiene una mirada particular y de preferencia sobre un número que le es conocido. Todos aquellos que mira El así, lloran sus pecados y se convierten a su tiempo. Por eso, cuando lanzó sobre San Pedro esta mirada misericordiosa, se derritió en lágrimas. Y éste fue el efecto de la oración que Jesucristo había hecho por la estabilidad de su fe; porque en primer lugar era preciso revivirlo y, a su tiempo, fortalecerlo para durar hasta el fin. Lo mismo ocurre con todos aquellos que el Padre le ha dado de una manera absoluta; de los cuales ha dicho: *Todo lo que el Padre me da viene a mí, y al que viene a mí yo no le echaré fuera; porque he bajado del cielo no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me envió. Y ésta es la voluntad del que me envió: que yo no pierda nada de lo que me ha dado, sino que lo resucite en el último día* (Io 6,37-39).

¿Y para qué nos hace entrar en estas sublimes verdades? ¿Es para turbarnos, para alarmarnos, para arrojarnos en brazos de la desesperación, para agitarnos en nosotros mismos preguntándonos: Soy yo de los elegidos o no lo soy? Lejos de nosotros este tan funesto pensamiento...

El designio de nuestro Salvador es que, contemplando esta mirada secreta que lanza sobre los que El sabe y que su Padre le ha dado por una elección absoluta, y reconociendo que El los sabe conducir a su salvación eterna *por procedimientos que no pueden fallar,* aprendamos en primer lugar a *pedirlos,* a unirnos a su oración diciendo con El: *Líbranos de todo mal*

(Mt 6,13), o como dice la Iglesia: «No permitáis que seamos separados de vos: si nuestra voluntad quiere escapar, no lo permitáis»: sujetadla con vuestra mano, cambiadla y reducidla a vos...

La segunda cosa que nos quiere enseñar es la de *abandonarnos a su bondad*. No porque no sea preciso obrar o trabajar..., sino porque, aun obrando con todo nuestro corazón, es preciso por encima de todo abandonarnos a Dios para el tiempo y para la eternidad...

El hombre soberbio cree que su salvación se hace demasiado incierta *si no la tiene él en sus manos;* pero se equivoca. ¿Podría yo estar seguro de mí mismo? ¡Dios mío! Yo siento que mi voluntad se me escapa a cada momento; y si vos quisierais hacerme el único dueño de mi fortaleza, rechazaría un poder tan perjudicial a mi debilidad. Que no se me diga, pues, que esta doctrina de gracia y de preferencia lleva las almas buenas a la desesperación. ¡Qué! ¿Piensa alguien asegurarme más enviándome a mí mismo y abandonándome a mi inconstancia? No, Dios mío, no lo permito. No puedo encontrar seguridad más que abandonándome a vos. Y allí la encuentro tanto más grande cuanto que aquellos a quienes dais esta confianza de abandonarse enteramente a vos reciben en este dulce instinto la mejor señal de vuestra bondad que se puede tener acá en la tierra. Aumentad, pues, en mí este deseo e introducid de este modo en mi corazón la dichosa esperanza de encontrarme al fin entre este número escogido» [7].

El gran orador—que era a la vez excelente teólogo—tiene evidentemente razón. La predestinación *ante praevisa merita*, lejos de llevar a la desesperación, es profundamente tranquilizadora, mucho más que la doctrina contraria. Si Dios nos hubiera predestinado *mirándonos a nosotros*, su justicia inexorable exigiría el castigo de la inmensa mayoría de los hombres, que se entregan voluntariamente al pecado. Pero si lo hizo *mirándose a Sí mismo y mirando a Cristo*, el resultado final—podemos esperarlo confiadamente—será un desbordamiento de amor y de misericordia.

E. Efectos de la divina predestinación

210. Examinada ya la *causa* de nuestra predestinación, que, como hemos visto, no es otra que la pura bondad y misericordia de Dios, veamos ahora los *efectos* que la misma predestinación produce en el predestinado [1].

Vamos a dar, ante todo, unas nociones previas.

1. NOCIÓN. Entendemos por *efectos* de la predestinación *todo aquello que Dios realiza en la criatura predestinada con la intención eficaz de darle la vida eterna.*

2. CONDICIONES. Para que una cosa sea efecto de la predestinación ha de reunir estas tres condiciones:

a) Que sea una cosa *buena*, porque todo lo que hace Dios es bueno.
b) Que proceda de la *intención eficaz* de Dios de conferir la vida eterna a la criatura que la recibe; porque Dios, queriendo eficazmente el fin, dispone los medios para conseguirlo.

[7] BOSSUET, *Méditations sur l'Evangile*, La Cène, p.2.ª 171 jour: «Oeuvres», t.9 p.602-3 (ed. París 1749).

[1] Cf. ZUBIZARRETA, o.c., vol.2 n.409ss, del que tomamos casi todo lo que vamos a exponer en este apartado.

c) Que *de hecho* conduzca al predestinado hasta la vida eterna, porque este efecto se produce por Dios.

3. CLASES. Los efectos de la divina predestinación pueden ser de un triple género:

a) *Sobrenaturales*, como la vocación, justificación y glorificación.

b) *Naturales*, como la naturaleza humana, el temperamento, la familia, la patria, la educación, etc.

c) *La permisión del pecado* para sacar mayores bienes (humildad, arrepentimiento, etc.).

Vamos a examinar por separado cada uno de estos tres órdenes de cosas.

a) Efectos sobrenaturales de la divina predestinación

211. Son, con mucho, los más importantes de todos. Lógicamente escalonados, los diversos efectos sobrenaturales de la divina predestinación son los cinco siguientes: *vocación, justificación, buen uso de la gracia, perseverancia final* y *glorificación*. Pero no todos son de igual manera efectos de la predestinación, pues hay algunos que le son tan propios y exclusivos que no pueden encontrarse sino en los predestinados, a saber: la perseverancia final y la glorificación. Los otros tres son comunes a predestinados y no predestinados, pues de hecho hay muchos hombres que fueron llamados (vocación), justificados (v.gr., por el bautismo), usaron bien de la gracia durante algún tiempo, y acabaron, finalmente, por pecar, morir en pecado y condenarse eternamente.

Los propios y exclusivos de los predestinados se dicen efectos *elícitos* de la predestinación (o sea, que los produce ella misma de por sí), y los comunes con los no predestinados reciben el nombre de efectos *imperados*, porque no los produce la predestinación por sí misma, sino por otras causas subordinadas y obedientes a ella.

Para que aparezca todo esto con mayor claridad, lo expondremos a continuación en forma de esquema:

Efectos sobrenaturales de la divina predestinación	*a)* Comunes con los no predestinados *(imperados)*	1)	Vocación.
		2)	Justificación.
		3)	Buen uso de la gracia.
	b) Propios y exclusivos de los predestinados *(elícitos)*	4)	La perseverancia final.
		5)	La glorificación.

Todo esto supuesto, vamos a exponer ordenadamente la doctrina teológica en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª La vocación, justificación y buen uso de la gracia son en los predestinados efectos imperados de la predestinación, aunque pueden darse también en los no predestinados. (Doctrina cierta y casi común.)

Vamos a examinar por separado cada uno de esos tres efectos.

1.º La vocación

212. Propiamente hablando se entiende por tal todo aquello que mueve o puede mover al hombre a alcanzar la gracia y la gloria. Puede ser natural o sobrenatural. La sobrenatural, que es de la que aquí hablamos, se subdivide en *externa* (la predicación del Evangelio, los milagros, los buenos ejemplos de los demás, etcétera) e *interna* (mociones divinas internas, inspiraciones de la gracia, etc.). Una y otra puede ser *eficaz* e *ineficaz*, según produzca o no el efecto apetecido.

Algunos teólogos (Vázquez, Valencia, Contenson, etc.) dicen que sólo la vocación o llamamiento *eficaz* es en los elegidos efecto de la predestinación, pero no la *ineficaz*. La inmensa mayoría de los teólogos afirman, sin embargo, que también la ineficaz es en los predestinados efecto de su predestinación. He aquí las pruebas:

a) De la vocación eficaz. Lo dice expresamente San Pablo:

«A los que predestinó, a ésos los llamó» (Rom 8,30).

Y nuestro Señor Jesucristo:

«Nadie puede venir a mí si el Padre, que me ha enviado, no le trae» (Io 6,44).

La razón es porque la vocación *eficaz* la hace Dios con la intención eficaz de salvar a los predestinados: luego es efecto de la misma predestinación.

b) De la vocación ineficaz. Esos llamamientos o vocaciones *ineficaces* (v.gr., oír un sermón sin hacer caso), aunque de momento no produzcan la conversión del pecador, excitan en él, sin embargo, algún deseo remoto de enmendar su mala vida y prepararse por el arrepentimiento y la penitencia a emprender una vida mejor. Tarde o temprano acabarán por rendir fruto, ya que, a la corta o a la larga, nada podrá oponerse a la voluntad divina de salvar al predestinado.

2.º La justificación del pecador

213. Se entiende por tal la infusión de la gracia en una persona que no la posee actualmente, ya sea por no haberla tenido nunca (bautismo de los párvulos), o por haberla perdido por el pecado (perfecta contrición, absolución sacramental).

La justificación puede ser única en la vida y *continuada sin interrupción* hasta la muerte, o puede ser *interrumpida* por el pecado mortal y volverse a recuperar por la penitencia. Ambas formas son en el predestinado un efecto de su predestinación. Veámoslo:

a) La justificación no interrumpida. Lo insinúa con toda claridad San Pablo:

«A los que predestinó, a ésos los llamó; y a los que llamó, a ésos los justificó» (Rom 8,30).

b) La justificación interrumpida por el pecado no se frustra del todo en el predestinado, ya que, al recuperar de nuevo la gracia, recuperará también los méritos anteriores perdidos por el pecado [2]. Aparte de esto, el

[2] Al menos en parte, ya que la recuperación total exige una disposición tan intensa como en el momento de máximo mérito en la vida pasada, según la doctrina de Santo Tomás (cf. III 89,2).

recuerdo de la paz y felicidad que llenaba el alma cuando estaba en gracia, excita el deseo de volver a recuperarla por el arrepentimiento y la penitencia y de poner los medios para no volver a perderla nunca más.

Los dones espirituales que siguen a la gracia justificante, o sea, las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo, son también, como es obvio, efectos de la predestinación, puesto que son dones inseparables de la gracia y siguen todas sus vicisitudes.

3.º El buen uso de la gracia

214. El buen uso de la gracia, o sea, la fidelidad a la misma, es también un don de Dios, y de los mayores por cierto. En realidad no persevera en gracia el que quiere, sino *el que Dios quiere que persevere*, ya que la perseverancia misma—aunque no sea todavía la final—es un gran don de Dios. Es San Pablo quien nos asegura que «es Dios el que obra en nosotros el querer y el obrar según su beneplácito» (Phil 2,13). Por eso dice también el profeta Jeremías: «Conviértenos a ti, ¡oh Yavé!, y nos convertiremos» (Lam 5,21). Y San Agustín repetía con frecuencia su famosa invocación: «Dadme, Señor, lo que mandáis y mandad lo que queráis». La misma doctrina enseña Santo Tomás cuando escribe:

«No es distinto lo que procede de la predestinación y del libre albedrío, por lo mismo que no son cosas distintas lo que procede de la causa primera y de la segunda; porque la divina Providencia produce sus efectos por las operaciones de las causas segundas. Por consiguiente, lo que se hace por el libre albedrío proviene de la predestinación» [3].

Como hemos dicho más arriba, estos efectos *imperados* de la divina predestinación pueden recibirlos incluso los no predestinados, y de hecho los reciben muchos de ellos. Es un hecho que muchos de los que finalmente mueren en pecado y se condenan habían recibido el *llamamiento* de Dios (vocación cristiana), fueron *justificados* por el bautismo o la penitencia y *perseveraron* en el bien más o menos tiempo. Son los tres efectos *imperados* de la divina predestinación a la gracia. Una cosa es la predestinación a la *gracia* y otra muy distinta la predestinación a la *gloria*. Esta última afecta únicamente a los que llegan de hecho a la vida eterna.

Conclusión 2.ª La perseverancia final y la glorificación de los predestinados son efectos elícitos de la misma divina predestinación, o sea, propios y exclusivos de los predestinados. (Doctrina cierta y común.)

215. La dice claramente San Pablo en el famoso texto de su epístola a los Romanos que hemos citado repetidas veces:

«A los que predestinó, a ésos también llamó; y a los que llamó, a ésos los justificó; y a los que justificó, a ésos también los glorificó» (Rom 8,30).

La razón es porque la perseverancia final está infaliblemente conectada con la salvación eterna y es un don *totalmente gratuito*

[3] I 23,5.

que Dios concede únicamente a los predestinados a la gloria, sin que pueda ser merecido absolutamente por nadie. Por eso escribe Santo Tomás:

«La predestinación es *causa* de lo que los predestinados esperan en la vida futura, o sea de la gloria, y de lo que reciben en la presente, o sea, de la gracia» [4].

b) Efectos naturales de la divina predestinación

216. Se comprende muy bien que todos los dones *sobrenaturales* que recibe el predestinado sean efecto de la misma predestinación; pero cabe preguntar si también los mismos dones *naturales* proceden de Dios en virtud de la misma predestinación o independientemente de ella.

La contestación casi unánime de los teólogos de todas las escuelas católicas es afirmativa. Todos los dones naturales, a saber: la propia naturaleza humana, el temperamento, carácter, ingenio, índole, complexión, salud, patria, padres, educación, vida larga o corta, obras naturalmente buenas y honestas, etc., de los predestinados son efectos *imperados* de la misma predestinación.

La razón es porque todas esas cosas contribuyen subsidiariamente, en una u otra forma, a conseguir la vida eterna, ya sea removiendo los obstáculos que encontraría la gracia, ya ayudando al predestinado a practicar las buenas obras procedentes de la misma. Una muerte prematura—por ejemplo—es providencial para la salvación de un hombre que quizá se hubiera condenado si hubiera vivido más tiempo.

No es preciso, sin embargo, afirmar que todas y cada una de las cosas que existen o suceden en el mundo sean efecto de la predestinación de algún elegido en particular. Basta con que todas ellas contribuyan a la predestinación de todo el *Cuerpo místico* de Cristo y afecten a cada uno de sus miembros en la medida y grado en que se relacionan con él ayudándole a salvarse.

c) La permisión del pecado

217. En virtud de su libre albedrío, que puede desviarse hacia el mal, los predestinados a la gloria—como cualquier otro hombre—pueden pecar y, de hecho, muchos de ellos pecan gravemente, perdiendo la gracia santificante. Es cierto que se arrepentirán después y alcanzarán finalmente la vida eterna, pues la predestinación no puede fallar, pero, mientras tanto, están privados de la gracia por el pecado mortal voluntariamente cometido.

Es completamente cierto y evidente que el pecado, considerado formalmente en cuanto tal, no puede ser efecto de la predestinación, puesto que el pecado no procede de Dios. Pero cabe preguntar si la *permisión* del pecado, tanto de los elegidos como de los réprobos, es un efecto indirecto de la predestinación de los elegidos.

[4] I 23,3 ad 2.

Algunos teólogos—muy pocos—lo niegan, pero la inmensa mayoría lo afirman. Entre estos últimos no solamente están Santo Tomás y toda la escuela tomista, sino también Molina, Suárez, Pesch y la casi totalidad de los teólogos de todas las escuelas y tendencias.

La razón es porque, como dice San Pablo, «Dios hace concurrir todas las cosas al bien de los que le aman, de los que, según sus designios, son llamados» (Rom 8,28). Y San Agustín, comentando estas palabras, escribe sin vacilar: *etiam peccata*, hasta los pecados. Porque, al arrepentirse de ellos, contribuyen a hacerlos más humildes, más precavidos, más confiados en Dios y menos presuntuosos de sí mismos, más cuidadosos en evitar las ocasiones de pecado, etc. Escuchemos al propio San Agustín:

«A los que aman a Dios de este modo, todo contribuye para su mayor bien; absolutamente todas las cosas las endereza Dios a su provecho, de suerte que *aun a los que se desvían y extralimitan*, les hace progresar en la virtud, porque se vuelven más humildes y experimentados. Aprenden que en el mismo camino de la vida justa deben alborozarse con gozo y temblor, sin atribuirse presuntuosamente a sí mismos la seguridad con que caminan, ni decirse en tiempo de la prosperidad: Ya nunca caeremos» [5].

Los mismos pecados ajenos contribuyen al bien de los predestinados, pues aprenden de ellos a trabajar en su salvación «con temor y temblor» (Phil 2,12), desconfiando de sí mismos y pidiendo a Dios no les deje caer en aquellos mismos pecados que ven cometer a los demás, etc. Escuchemos al Doctor Angélico exponiendo este argumento:

«Entre todas las cosas del universo sobresalen los santos de Dios, a los que pertenecen todas las cosas, según aquello del Evangelio: «En verdad os digo que pondrá a su siervo sobre toda su hacienda» (Mt 24,47). Y, por eso, todo cuanto les ocurre a ellos o a las cosas que les rodean, todo redunda en bien de ellos, de suerte que se cumple aquello del libro de los Proverbios: «El necio será siervo del sensato» (Prov 11,29), porque hasta la maldad de los pecadores contribuye al bien de los justos. Por eso se dice que Dios tiene especial cuidado de los justos, según leemos en el salmo: «Los ojos de Yavé están sobre los justos, y sus oídos atentos a sus clamores» (Ps 33,16), en cuanto que de tal suerte cuida de ellos, que no permite en torno a ellos ningún mal que no lo convierta en un mayor bien» [6].

Esta es la razón suprema de por qué permite Dios los males del mundo e incluso los mismos pecados de los hombres.

«El Dios omnipotente—dice San Agustín [7]—no habría permitido que hubiese mal en sus obras si no fuese tan omnipotente y bueno que consiga sacar bien del propio mal».

[5] San Agustín, *De correptione et gratia* c.9 n.24: ML 44,930. Puede verse en *Obras de San Agustín* vol.6 (BAC, Madrid 1949) p.163. El anotador de este lugar en la edición de la BAC—P. Capánaga, agustino—escribe acertadamente este bello comentario: «La fealdad misma del pecado se convierte en principio embellecedor, siendo como el estiércol, que contribuye a la hermosura de la planta... No sólo la caída de David, sino también la misma de San Agustín, confirma esta doctrina. No tendríamos los primores de las *Confesiones*, con una vida inocente y angelical» (ibid., p.206).

[6] Santo Tomás, *Ad Rom.* 8 lect.6.

[7] San Agustín, *Enchirid.* c.11: ML 40,236.

F. Propiedades de la divina predestinación

Las principales propiedades de la divina predestinación son tres:

a) Certeza e infalibilidad objetiva de la misma.
b) Inseguridad subjetiva por parte nuestra.
c) Posibilidad de ser ayudada con las oraciones y buenas obras de los santos.

Vamos a examinar por separado cada una de estas propiedades [1].

a) Certeza e infalibilidad objetiva de la divina predestinación

218. La certeza de la predestinación, en sí misma u objetivamente considerada, puede referirse a la simple *presciencia* de Dios —a cuya mirada eterna nada absolutamente puede ocultarse—o a la *causalidad* divina, que produce infaliblemente sus efectos.

En torno a este problema pueden plantearse, principalmente, las siguientes tres cuestiones:

a) Si la predestinación en sí misma es cierta no sólo con certeza de *presciencia*, sino también con certeza de *causalidad*.
b) De dónde procede esta certeza absoluta e infalible.
c) Si el número de los predestinados es cierto e infalible únicamente en conjunto, o también con relación a cada uno de ellos en particular.

Expondremos la solución a estos problemas en una serie de conclusiones.

Conclusión 1.ª La predestinación en sí misma es absolutamente cierta e infalible, con certeza de presciencia y de causalidad. (La certeza de *presciencia* es doctrina cierta y común; la de *causalidad* es doctrina tomista.)

219. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Lo dice claramente en el primer sentido y lo insinúa en el segundo:

a) PRESCIENCIA: «A los que *de antes conoció*, a ésos los predestinó» (Rom 8,29).
«Mis ovejas oyen mi voz, y yo las conozco, y ellas me siguen» (Io 10,27).
«El Señor conoce a los que son suyos» (2 Tim 2,19).

b) CAUSALIDAD: «Y yo *les doy* la vida eterna (a sus ovejas), y no perecerán para siempre, y *nadie las arrebatará de mi mano*» (Io 10,28).

b) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Es una consecuencia necesaria e inevitable de la sabiduría infinita de Dios, que conoce de antemano absolutamente todo cuanto existe o puede existir *(presciencia)*, y de la divina *causalidad*, que ha creado todas las cosas sacándolas de la nada y actúa como *Causa primera* en todas y cada

[1] Cf. I 23,6-8; ZUBIZARRETA, o.c., vol.2 n.422-431; SCHMAUS, o.c., vol.5 p.367-371.

una de las acciones de los hombres, naturales o sobrenaturales, necesarias o libres, sin comprometer con ello, no obstante, la libertad de las criaturas. Escuchemos al Doctor Angélico explicando una vez más esta doctrina [2]:

«La predestinación consigue su efecto ciertísima e infaliblemente, y, sin embargo, no impone necesidad, o sea, no hace que su efecto se produzca de modo necesario. Hemos dicho—en efecto—que la predestinación es una parte de la providencia. Mas no todo lo sujeto a la providencia se produce necesariamente, ya que hay cosas que se producen de modo contingente, debido a la condición de las causas próximas que para tales efectos destina la providencia divina; no obstante lo cual, el orden de la providencia es infalible, según hemos dicho. Por consiguiente, es asimismo cierto el orden de la predestinación, y, sin embargo, no destruye la libertad del albedrío, del que proviene que su efecto se produzca de una manera contingente.

En esta materia recuérdese también lo que tenemos dicho de la ciencia y de la voluntad divina, que no destruyen la contingencia de las cosas, no obstante ser ellas ciertísimas e infalibles».

En las respuestas a las dificultades, añade Santo Tomás nuevas e interesantes precisiones. Helas aquí.

DIFICULTAD. Comentando las palabras de Dios en el Apocalipsis: «Guarda bien lo que tienes, no sea que otro reciba tu corona» (Apoc 3,11), dice San Agustín que «no recibiría éste la corona si aquél no la perdiere». Luego la corona, que es el efecto de la predestinación, es cosa que se puede adquirir y perder, y, por consiguiente, la predestinación no es cierta o infalible.

RESPUESTA. La corona puede pertenecer a alguien por dos motivos. Uno, por razón de la *predestinación*, y en este caso nadie puede perder su corona (pues la predestinación de Dios *a la gloria* no puede en modo alguno fallar: fallaría la ciencia y el poder de Dios). Otro, por los méritos *de la gracia*, ya que, en cierto modo, es nuestro lo que tenemos merecido; y, en este caso, puede alguien perder su corona por el pecado mortal subsiguiente (y muriendo, finalmente, en él, como les ocurre a los no predestinados que habían poseído anteriormente la gracia). Esta corona perdida la recibe otro, por cuanto es subrogado en el lugar del que la perdió; pues Dios no permite que caigan unos sin que levante a otros, como se dice en el libro de Job: «Quebrantaré a muchos, a innumerables, y haré que se levanten otros en su lugar» (Iob 34,24). Por esto ocupan los hombres el lugar de los ángeles caídos, y los gentiles el de los judíos. El sustituto en el estado de gracia recibe, además, la corona del caído, por cuanto en la eterna bienaventuranza se alegrará de las buenas obras que el otro hizo, pues allí cada uno se alegra lo mismo de los bienes que él hizo que de los que hicieron los demás (ad 1) [3].

DIFICULTAD. Es perfectamente posible que un predestinado cometa un pecado mortal y en aquel mismo momento le maten. En esta hipótesis quedaría frustrado el efecto de su predestinación. Luego la predestinación no es cierta o infalible.

RESPUESTA. Aunque es posible, considerado en absoluto, que un hombre cualquiera muera en pecado mortal, es imposible *en la hipótesis de que*

[2] Cf. I 23,6.
[3] Los paréntesis explicativos son nuestros. Lo mismo advertimos en lo relativo a la respuesta a la tercera dificultad.

esté predestinado, y, por tanto, no se sigue que quede fallida la predestinación (ad 2).

DIFICULTAD. Todo lo que Dios pudo hacer, lo puede hacer también ahora. Pero Dios pudo no predestinar al predestinado. Luego puede también ahora no predestinarlo, y, por consiguiente, la predestinación no es cierta o infalible.

RESPUESTA. La predestinación incluye la voluntad divina, y ya vimos que, cuando Dios quiere una cosa creada, ésta, *debido a la inmutabilidad de la voluntad divina*, es necesaria en ese supuesto de que Dios la quiera, pero no en absoluto (o por la naturaleza misma de esa cosa), y esto mismo se ha de decir aquí de la predestinación. No es, pues, correcto decir que Dios puede no predestinar al que predestinó, entendiendo esto *en sentido compuesto*, o sea, simultaneando ambas cosas (sería contradictorio: querer y no querer a la vez), si bien Dios es muy libre, hablando en absoluto, de predestinar o no predestinar; pero esto no quita certeza alguna a la divina predestinación (ad 3).

Conclusión 2.ª La certeza absoluta e infalible de la divina predestinación procede del decreto absoluto y eficaz de Dios, que lo ha determinado así desde toda la eternidad. (Doctrina tomista.)

220. Es una consecuencia de la doctrina que expusimos más arriba sobre la absoluta gratuidad de la predestinación antes de la previsión de los méritos del predestinado. Dios quiere *con voluntad absoluta y eficaz* que los predestinados se salven, y esta voluntad divina es infalible o infrustrable. Por eso dice Cristo en el Evangelio que «nadie le arrebatará sus ovejas de sus manos» (Io 10,28). No olvidemos la definición misma de la divina predestinación dada por San Agustín: «Es la presciencia y preparación de los beneficios de Dios con los que ciertísimamente se salvan todos los que se salvan».

Conclusión 3.ª Dios conoce el número de los predestinados no sólo en su conjunto, sino en particular, o sea, quiénes son concretamente los que se han de salvar; y este conocimiento es cierto e infalible, de suerte que el número de los predestinados no puede aumentar ni disminuir. (Doctrina cierta y común.)

221. Esta conclusión la admiten todos los teólogos sin excepción, cualquiera que sea la escuela a que pertenezcan. Es indiferente, a los efectos de la misma, que Dios predestine a los hombres *antes* de la *previsión* de los méritos que *después* de preverlos. En uno y otro caso Dios sabe ciertísimamente, con un conocimiento infalible e infrustrable, *cuántos son* los que se han de salvar y *quiénes son* concretamente y en particular. Todo eso lo ve Dios *en su eternidad*, que refleja, a la vez, los tres aspectos del tiempo: el pasado, el presente y el futuro. En este sentido, lo que ocurrirá dentro de mil años no lo verá Dios cuando ocurra, sino que *lo está viendo ya* en su eternidad. Por eso es tan cierto y seguro para El lo que ocurrirá dentro de esos mil años, como lo es para nosotros *lo que ocurrió ayer presenciándolo nosotros*.

Aparte de este conocimiento infalible que Dios tiene de lo futuro *por vía de eternidad*, que es admitido por todas las escuelas teológicas sin excepción, la escuela tomista afirma que Dios conoce exactamente el número de los predestinados y quiénes son concretamente *por vía de causalidad*, o sea, porque lo ha determinado Dios así desde toda la eternidad. Escuchemos el profundo razonamiento del propio Santo Tomás [4]:

«El número de los predestinados es cierto. Hubo, sin embargo, quienes sostuvieron que la certeza de este número es *formal*, pero no *material*, como si dijéramos que es cierto que se han de salvar cien o mil, pero sin determinar quiénes sean en particular. Mas esto destruye aquella certeza de la predestinación de que hemos hablado y, por lo mismo, es preciso decir que para Dios es cierto el número de los predestinados, no sólo *formalmente* (cuántos son en total), sino incluso *materialmente* (quiénes son en particular).

Pero adviértase que el número de los predestinados es cierto para Dios, no sólo por razón de su *conocimiento (presciencia*, vía de eternidad), esto es, porque sabe cuántos son los que se han de salvar—pues así conoce también el número de las gotas de lluvia o el de las arenas del mar [5]—, sino por razón de la *elección* y de cierta *selección* (vía de *causalidad)*.

Para entender esto, recuérdese que todo agente tiende a producir algo *finito*, según hemos dicho al hablar de lo infinito (porque el infinito no se puede crear o producir). Ahora bien, todo el que haya fijado la amplitud determinada que ha de tener su obra, determina también el número de sus partes *esenciales*, necesarias para la perfección del conjunto; pero no el número concreto de las que no son esenciales ni necesarias, sino que sólo se requieren en orden o para relleno de las necesarias. Así, por ejemplo, el arquitecto determina la capacidad de una casa, y fija también el número de habitaciones que se propone construir en ella, y señala las dimensiones de las paredes y de la techumbre; pero no fija un número determinado de piedras, sino que toma las que sean necesarias para dar a las paredes las dimensiones calculadas.

Pues en esta forma debemos razonar cuando se trata de Dios con relación al universo. De antemano fijó Dios cuáles habrían de ser sus dimensiones y cuál el número más conveniente de sus partes *esenciales*, esto es, de las que de algún modo están ordenadas a la perpetuidad: v.gr., cuántas esferas, cuántas estrellas, cuántos elementos y cuántas las especies de los seres. En cuanto a los *seres individuales perecederos* (plantas y animales en particular), éstos no están ordenados al bien del universo como partes *principales* suyas, sino de modo *secundario*, en cuanto que en ellos se salva el bien de las especies. Por lo cual, aunque Dios conoce el número de *todos* los seres individuales, sin embargo, el número de bueyes, el de mosquitos y el de otras cosas parecidas no es número que Dios *predetermine*, sino que de estas cosas la divina providencia crea o produce únicamente las que sean necesarias para la conservación de las especies.

Pues bien, entre todas las criaturas, las que de modo más principal están ordenadas al bien del universo son las criaturas *racionales*, que en cuanto tales son incorruptibles; y, entre ellas, de modo *principalísimo* las que consiguen la bienaventuranza, por ser las que de modo más inmediato alcanzan el último fin. Por consiguiente, para Dios es cierto el número de los predestinados, y no sólo por modo de *conocimiento* (presciencia, vía de eternidad), sino también y *principalmente* por modo de *determinación previa* (vía de causalidad).

[4] Cf. I 23,7. Los paréntesis explicativos son nuestros.
[5] Estos ejemplos entre guiones son del propio Santo Tomás.

Pero no se puede decir exactamente lo mismo del número de los réprobos (puesto que Dios no *predestina* absolutamente a nadie para el infierno), que parecen estar preordenados por Dios al bien de los elegidos, para los cuales todas las cosas cooperan al bien (v.gr., la crueldad del tirano coopera al triunfo glorioso de los mártires)».

Esto nos lleva de la mano a hablar del número de los que se salvan. Vamos a establecer la doctrina católica en forma de conclusión.

Conclusión 4.ª Sólo Dios conoce el número de los elegidos que han de ser colocados en la felicidad suprema. (Doctrina católica.)

222. Como es sabido, en la liturgia oficial de la Iglesia hay una preciosa oración que comienza con estas palabras, que hemos recogido en nuestra conclusión:

«¡Oh Dios, de quien sólo es conocido el número de los elegidos que han de ser colocados en la suprema felicidad!, concédenos...», etc. [6].

Sin embargo, en otra de nuestras obras hemos examinado ampliamente el problema del número de los que se salvan y hemos expuesto las razones que parecen inclinar francamente la balanza hacia un optimismo moderado [7]. Parecen indicarlo con suficiente claridad varios textos de la Sagrada Escritura, tales como éstos:

«Y vendrán del oriente y del occidente, del septentrión y del mediodía, y se sentarán a la mesa en el reino de Dios» (Lc 13,29).

«*Y vi una gran muchedumbre que nadie podía contar*, de toda nación, tribu, pueblo y lengua, que estaban delante del Cordero, vestidos de túnicas blancas y con palmas en sus manos» (Apoc 7,9).

Aparte de estos y otros textos bíblicos similares—todos los que hablan de la inenarrable misericordia de Dios—hay buenas razones teológicas para apoyar la opinión optimista. En nuestra *Teología de la salvación* hemos desarrollado ampliamente las siguientes:

1.ª *La misericordia infinita de Dios*, que no reconoce límites ni fronteras.

2.ª *La justicia misma de Dios*, satisfecha sobreabundantemente con la sangre redentora de Cristo y que tiene siempre muy en cuenta, además, la flaqueza y debilidad del pobre corazón humano.

3.ª *La voluntad salvífica universal de Dios*, que parece quedaría en mal lugar si de hecho fueran más los que se condenan que los que se salvan.

4.ª *El misterio de la divina predestinación*, que, lejos de ser pavoroso, es grandemente consolador si acierta la escuela tomista al afirmar que Dios predestina a los hombres *antes* de la previsión de sus méritos. Otra cosa sería si Dios predestinara *después* de prever esos méritos—como enseña la escuela molinista—, porque entonces habría serios motivos para temblar. Hemos recogido la exposición íntegra de este argumento un poco más arriba (cf. n.209).

[6] «Deus, cui soli cognitus est numerus electorum in superna felicitate locandus...» (oración secreta de la misa cotidiana de difuntos).

[7] Cf. *Teología de la salvación* 2.ª ed. (BAC, Madrid 1959) n.104-121.

5.ª *La redención sobreabundante de Jesucristo,* que apenas podría compaginarse con la condenación de la mayor parte de los hombres, que fueron, *todos ellos sin excepción,* redimidos por el Salvador del mundo.

6.ª *La intercesión de María,* abogada y refugio de pecadores, a la que se deben tantas y tan emocionantes conversiones de grandes pecadores.

7.ª *La responsabilidad subjetiva del pecado,* que muchas veces está muy disminuida por la ignorancia, debilidad y flaqueza del pecador que lo comete.

8.ª *Las penas del purgatorio,* donde la justicia de Dios puede encontrar el medio de castigar el pecado sin condenar para siempre al pecador. Se entiende, naturalmente, del pecador arrepentido.

Estos argumentos—como se ve—son muy fuertes, y, a nuestro juicio, inclinan francamente la balanza en el sentido de que quizá se salven la mayor parte de los hombres. Con todo, nadie sabe nada con certeza y seguridad sobre esta misteriosa cuestión. Lo más seguro es no hacerse demasiadas ilusiones y «caminar por la senda estrecha»—como nos dice el Señor en el Evangelio (Mt 7,13)—y procurar nuestra salvación «con temor y temblor» (Phil 2,12), huyendo de las ocasiones de pecado y viviendo *siempre* en gracia de Dios para prevenir la sorpresa de una muerte repentina que podría hundirnos para siempre en el abismo de la desesperación eterna.

Santo Tomás se plantea este problema del número de los que se salvan y lo resuelve brevemente en el sentido de nuestra conclusión. He aquí sus propias palabras [8]:

«Respecto a cuál sea el número de los hombres predestinados, dicen unos que se salvarán tantos cuantos fueron los ángeles que cayeron; otros, que tantos como ángeles perseveraron, y otros, en fin, que se salvarán tantos hombres cuantos ángeles cayeron y, además tantos cuantos sean los ángeles creados. Pero lo mejor es decir (con la Iglesia) que *sólo de Dios es conocido el número de los elegidos que han de ser colocados en la felicidad suprema*».

b) Inseguridad subjetiva de la divina predestinación

La segunda propiedad de la divina predestinación es, como dijimos, su absoluta inseguridad *subjetiva* por parte nuestra, o sea, que nadie absolutamente puede saber con certeza si está o no predestinado por Dios, a no ser que lo sepa por divina revelación.

Como de costumbre, vamos a establecer la doctrina católica en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª Nadie puede saber con absoluta e infalible certeza si está o no predestinado, o sea, si recibirá o no de Dios el gran don de la perseverancia final, a no ser que lo sepa por especial revelación divina. (De fe.)

223. Esta conclusión es *de fe,* por haber sido definida expresamente por el concilio de Trento. He aquí la declaración dogmática del mismo:

[8] Cf. I 23,7.

«Si alguno dijere con absoluta e infalible certeza que tendrá ciertamente aquel gran don de la perseverancia hasta el fin, a no ser que lo hubiera sabido por especial revelación, sea anatema» (D 826).

Y al explicar un poco más detalladamente esta doctrina, dice el mismo concilio de Trento:

«Nadie, mientras viva en esta mortalidad, debe hasta tal punto presumir del arcano misterio de la divina predestinación, que afirme como cierto hallarse indudablemente en el número de los predestinados, como si fuera verdad que el justificado, o no puede pecar más, o, si pecara, debe prometerse arrepentimiento cierto. Porque, a no ser por especial revelación, no puede saberse a quiénes haya Dios elegido para sí» (D 805).

Esta misma doctrina se desprende de diversos textos de la Sagrada Escritura, tales como los siguientes:

«... el justo y el sabio y sus obras están en las manos de Dios, y *ni siquiera sabe el hombre si es objeto de amor o de odio;* todo está encubierto ante él» (Eccl 9,1).

«Así, pues, el que cree estar en pie, mire no caiga» (1 Cor 10,12).

«Con temor y temblor, trabajad por vuestra salvación» (Phil 2,12).

La razón teológica es porque la predestinación—como vimos—es completamente gratuita y depende en absoluto del *libre beneplácito de Dios,* que nadie puede conocer si el mismo Dios no se lo revela.

Se citan varios casos en los que Dios reveló a determinadas personas su propia predestinación. Tales son, por ejemplo, en el Antiguo Testamento, el patriarca Abrahán, Isaac, Jacob, Moisés, Elías, Eliseo, etc., y en el Nuevo la Santísima Virgen María, San José, San Juan Bautista, etc. Sin embargo, advierte el Doctor Angélico que no es conveniente que Dios revele a todas las personas si están o no predestinadas, para no lanzarlas a la presunción o a la desesperación. He aquí sus propias palabras [9]:

«Aunque por privilegio especial sea revelada a alguien su predestinación, no es, sin embargo, conveniente que se revele a todos; porque en tal caso los no predestinados se desesperarían, y la seguridad engendraría negligencia en los predestinados».

Conclusión 2.ª Sin embargo, puede el hombre descubrir en sí mismo o en los demás ciertas «señales de predestinación» que, aunque no engendren certeza absoluta, son suficientes para poder esperar confiadamente de la misericordia de Dios el gran don de la perseverancia final. (Doctrina cierta y común.)

224. Hemos expuesto ampliamente el problema de la perseverancia final en otra de nuestras obras [10]. Recogemos aquí únicamente las principales *señales de predestinación* que podemos descubrir en nosotros o en el prójimo [11]:

[9] Cf. I 23,1 ad 4.
[10] Cf. *Teología de la salvación* 2.ª ed. (BAC, Madrid 1959) n.94-103.
[11] Ibid., n.103.

1.ª **Vivir habitualmente en gracia de Dios.** Esta es la mayor señal de todas, ya que sólo el pecado podría arrebatarnos la perseverancia final. Por eso dice San Pablo: *El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios; y si hijos, también herederos* (Rom 8,16-17). Y San Juan añade por su parte: *Carísimos, si el corazón no nos arguye, podemos acudir confiados a Dios, y si pedimos, recibiremos de El, porque guardamos sus preceptos y hacemos lo que es grato en su presencia* (1 Io 3,21-22). En cambio, no hay ninguna otra señal más clara de eterna reprobación como vivir habitualmente en pecado, sin preocuparse poco ni mucho de salir de él.

2.ª **Espíritu de oración.** Es otra gran señal. Como hemos visto en la tercera conclusión, la oración, revestida de las debidas condiciones, obtiene infaliblemente el don de la perseverancia final. Por eso San Alfonso de Ligorio no vacila en afirmar: «El que ora se salva ciertamente, y el que no ora, ciertamente se condena. Si dejamos a un lado a los niños, todos los demás bienaventurados se salvaron porque oraron, y los condenados se condenaron por no haber orado. Y ninguna otra cosa les producirá en el infierno más espantosa desesperación que pensar que les hubiera sido cosa muy fácil el salvarse, pues lo hubieran conseguido pidiendo a Dios sus gracias, y que ya serán eternamente desgraciados, porque pasó el tiempo de la oración» [1].

3.ª **Una verdadera humildad,** que es la mejor garantía de la gracia y de las demás virtudes. El apóstol Santiago nos dice abiertamente que *Dios resiste a los soberbios y da su gracia a los humildes* (Iac 4,6). Esto mismo aparece claro en el Evangelio. Cristo perdonó en el acto a toda clase de pecadores (ladrones, adúlteros, etc.), pero rechazó con indignación el orgullo y obstinación de los fariseos. La historia confirma continuamente los datos bíblicos: ¡cuántos pretendidos «superhombres» que no querían inclinarse ante Dios pagaron caro su orgullo, muriendo sin sacramentos y con manifiestas señales de reprobación!

4.ª **Paciencia cristiana en la adversidad.** El futuro réprobo se desespera cuando le sale mal alguna cosa y hasta tiene la incalificable osadía de quejarse de Dios o de acusarle como autor de sus descalabros (¡gran señal de reprobación!). El justo, en cambio, sabe reaccionar como el santo Job (2,10) y acepta con resignación y paciencia los infortunios que Dios permite que vengan sobre él en castigo de sus pecados. San Pablo advierte expresamente que seremos *herederos de Dios y coherederos de Cristo* SUPUESTO QUE PADEZCAMOS CON EL *para ser con El glorificados* (Rom 8,17). Y en otro lugar añade todavía: *Si sufrimos con El, con El reinaremos. Si le negamos, también El nos negará* (2 Tim 2,12).

5.ª **El ejercicio de la caridad para con el prójimo y de las obras de misericordia.** Consta expresamente en la Sagrada Escritura y lo confirma la experiencia diaria. En el libro de Tobías leemos lo siguiente:

Según tus facultades haz limosna, y no se te vayan los ojos tras lo que des. No apartes el rostro de ningún pobre, y Dios no los apartará de ti. Si abundas en bienes, haz de ellos limosna; y si éstos fueren escasos, según esa tu escasez no temas hacerla. Con esto atesoras un depósito para el día de la necesidad, pues la limosna libra de la muerte y preserva de caer en las tinieblas (Tob 4,7-10).

Y si esto puede decirse de la simple limosna material, con la que se alivia y socorre al pobre en sus necesidades materiales, con mucha mayor razón hay que aplicarlo a la limosna espiritual, que vale infinitamente más.

[1] SAN ALFONSO MARÍA DE LIGORIO, *Del gran medio de la oración* p.1.ª c.1 final (p.70, ed. Madrid 1936). Cf. *Preparación para la muerte* consid.30 punto 2.º al final (p.478, ed. Madrid 1943).

Por eso el apóstol Santiago nos dice expresamente que *si alguno de vosotros se extravía de la verdad y otro logra reducirle, sepa que quien convierte a un pecador de su errado camino salvará su alma de la muerte y cubrirá la muchedumbre de sus pecados* (Iac 5,19-20).

6.ª **Un amor sincero y entrañable hacia Cristo, Redentor de la humanidad.** Es una señal clarísima de predestinación, de las más seguras y eficaces. El mismo Cristo nos dice en el Evangelio que no rechazará jamás a quien se acerque a El: *Todo el que mi Padre me da viene a mí, y al que viene a mí yo no lo echaré fuera* (Io 6,37). Y un poco más adelante nos dice terminantemente con relación a la Eucaristía: *El que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna y yo le resucitaré el último día... El que come este pan vivirá para siempre* (Io 6,54 y 58).

Esta magnífica promesa, vinculada a la digna recepción de la Eucaristía, volvió a renovarla en estos últimos tiempos el mismo Cristo apareciéndose a Santa Margarita María de Alacoque con su divino Corazón abrasado de amor y haciéndole la regalada promesa de los *nueve primeros viernes de mes* [2]; promesa que, aunque, por tratarse de una revelación privada, no tiene la fuerza y valor de un texto de la Sagrada Escritura, ofrece, sin embargo, las máximas garantías de autenticidad por la aprobación de la Iglesia y por su perfecta concordancia con la gran promesa eucarística del Evangelio. Las personas deseosas de asegurar su eterna salvación no omitirán esta preciosa práctica de los *nueve primeros viernes*, repitiéndola muchas veces durante la vida para asegurar su eficacia más y más.

7.ª **La devoción a María.** Es señal grandísima de predestinación, como el sentir poco atractivo hacia ella lo es de reprobación. Entre todas las devociones marianas destaca con mucho—por las repetidas manifestaciones de la santa Iglesia y de la misma Virgen María, en Lourdes y Fátima principalmente—el santísimo rosario, que une a la eficacia infalible de la oración la poderosa intercesión de María. Por eso su rezo piadoso y *diario* es señal grandísima de predestinación, de las mayores que se pueden tener. Es moralmente imposible que la Virgen deje de atender en sus últimos momentos al que durante largos años la invocó todos los días repitiendo cincuenta veces: *Ruega por nosotros, pecadores, ahora y en la hora de nuestra muerte*. No vacilamos en hacer la siguiente afirmación: el que rece el rosario todos los días *piadosamente* (o sea, esforzándose a la vez en evitar el pecado y vivir cristianamente) puede estar *moralmente seguro* de que obtendrá de Dios, por mediación de María, la gracia soberana de la perseverancia final.

Otras devociones marianas importantísimas a este respecto son la de los *cinco primeros sábados de mes*—a los que la Santísima Virgen de Fátima ha vinculado una promesa parecida a la de los nueve primeros viernes [3]—y el

[2] He aquí las palabras mismas de Nuestro Señor a Santa Margarita María de Alacoque: «Yo te prometo, en el exceso de la misericordia de mi Corazón, que su amor todopoderoso concederá a cuantos comulgaren nueve primeros viernes de mes seguidos la gracia de la penitencia final, o sea, que *no morirán en desgracia mía ni sin recibir los sacramentos*, y que mi Corazón se constituirá en seguro asilo de ellos en aquel postrer momento» (*Vida y obras* ed.3.ª t.2 p.2.ª cart.87).

[3] He aquí sus propias palabras a Lucía, la afortunada vidente de Fátima, el día 10 de diciembre de 1925: «Mira, hija mía, mi Corazón todo punzado de espinas, que los hombres en todo momento le clavan con sus blasfemias e ingratitudes. Tú, al menos, procura consolarle, y haz saber que yo prometo asistir a la hora de la muerte, con las gracias necesarias para la salvación eterna, a todos aquellos que *en los primeros sábados de cinco meses consecutivos* se confiesen, reciban la sagrada comunión, recen la tercera parte del rosario y me hagan compañía durante un cuarto de hora meditando en los quince misterios del rosario con intención de darme reparación» (Del *Manual oficial del peregrino de Fátima*, editado por orden del obispo de Leiría, 13 de mayo de 1939).

santo *escapulario del Carmen*, tan venerable por su antigüedad y por la piadosa tradición de haber recaído sobre él una promesa mariana de salvación [4].

8.ª **Un gran amor a la Iglesia, dispensadora de la gracia y de la verdad.** Es otra gran señal que distingue a los predestinados. Los santos se llenaban de gozo al pensar que eran hijos de la Iglesia (Santa Catalina de Siena, Santa Teresa, etc.) y sentían hacia ella todo el respeto y el amor de un hijo para con la mejor de las madres. Léanse sobre este asunto las admirables «reglas para sentir con la Iglesia» que propone San Ignacio de Loyola en sus famosos *Ejercicios Espirituales* [5]. La falta de respeto y de veneración a la Iglesia, distinguiendo entre la ley de Dios y las «cosas de los curas», es una gran señal de reprobación.

Estas son las principales *señales de predestinación* que suelen citar los teólogos. Naturalmente que cuantas más se reúnan en un alma, mayor fuerza tienen; y el que las reconociera todas en su espíritu podría tener la esperanza firmísima de que pertenece al número de los predestinados. Nada deberíamos procurar con tanto empeño como llegar a adquirirlas todas.

c) La oración y buenas obras de los santos con relación a la divina predestinación

225. Santo Tomás se plantea expresamente el problema de si la divina predestinación puede ser ayudada por la oración y las buenas obras de los santos, y lo resuelve, como de costumbre, magistralmente.

ERRORES. Antes de exponer su doctrina, recordemos que ha habido sobre esta cuestión dos errores radicalmente contrarios entre sí:

a) El de los que afirman que, en virtud de la certeza infalible de la divina predestinación, son inútiles la oración y las buenas obras de los santos, puesto que lo que ha de ocurrir ocurrirá *necesariamente*.

b) El de los que dicen que Dios puede mudar de parecer, por las oraciones de los santos, y predestinar, en vista de ellas, a quien antes no había predestinado.

Ambas opiniones son enteramente falsas y erróneas, como vamos a ver al demostrar la siguiente

[4] He aquí las palabras que la Santísima Virgen dirigió a San Simón Stock el 16 de julio de 1251 al entregarle el santo escapulario: «Recibe, hijo mío muy amado, este escapulario de tu Orden, señal de mi Hermandad, privilegio para ti y para todos los carmelitas: quien muera con él no padecerá el fuego eterno. He aquí una señal de salud, salvación en los peligros, alianza de paz y de pacto sempiterno» (cf. P. BESALDUCH, *Enciclopedia del escapulario del Carmen* n.68, ed. Barcelona 1931).

Sabido es que la santa Iglesia, al referir la entrega del escapulario en el oficio litúrgico de San Simón Stock (3.ª lección del 2.º nocturno), añadió la palabra *pie* a la fórmula antes transcrita, que queda así: «El que muera *piadosamente* con él, no padecerá el fuego eterno». Esto lo hizo la Iglesia para evitar que se dieran torcidas interpretaciones a las palabras de la Virgen, como si ellas significasen que el que muere con el escapulario no irá al infierno aunque muera en pecado mortal; lo cual sería, naturalmente, herético y blasfemo. Sin embargo, no puede decirse que el escapulario no añade nada al hecho de vivir en gracia para obtener la perseverancia final, pues precisamente tiene por objeto asegurarnos más y más esa perseverancia por la poderosa intercesión de María (cf. P. BESALDUCH, o.c., n.108 y 118).

[5] Figuran al final del libro de los *Ejercicios*. Véanse en *Obras completas de San Ignacio* (BAC, 1952) p.235-238.

Conclusión. Aunque en el orden de la intención la divina predestinación es enteramente gratuita, eterna e irreformable, puede, sin embargo, ser ayudada por las oraciones y buenas obras de los santos en el orden de la ejecución. (Doctrina cierta y común.)

226. Como se ve, la clave para la acertada solución de este problema está en distinguir en la divina predestinación el orden de la *intención*, o sea, tal como está concebida por Dios desde toda la eternidad, y el orden de la *ejecución*, o sea, a base de los medios que el mismo Dios utiliza para obtener de hecho la salvación del predestinado. En el orden de la *intención* no puede ser ayudada por las oraciones y buenas obras de los santos, puesto que es *anterior* a ellas; pero sí en el orden de la *ejecución*, que es posterior a las mismas. Escuchemos al Doctor Angélico exponiendo el argumento con su lucidez habitual [1]:

«Acerca de esta materia ha habido diversos errores.

Unos, sin atender a otra cosa que a la *certeza* de la predestinación divina, dijeron que son inútiles tanto las oraciones de los santos como cualquier cosa que se haga para alcanzar la salvación eterna, porque, háganse estas cosas o no, los predestinados la alcanzarán y los reprobados no la conseguirán. Pero contra esto están todas las advertencias de la Sagrada Escritura exhortándonos a la oración y a la práctica de las buenas obras.

Dijeron otros que la predestinación divina se cambia por las oraciones, y ésta parece haber sido la opinión de los egipcios, según los cuales la ordenación divina, que ellos llamaban el «hado», podría ser impedida por ciertos sacrificios y oraciones.—Pero contra esto se levanta también la autoridad de la Sagrada Escritura, pues en el libro de los Reyes se dice: «El esplendor de Israel (Yavé, Dios) no se doblegará, no se arrepentirá, pues no es un hombre para que se arrepienta» (1 Reg = 1 Sam 15,29); y el apóstol San Pablo escribe en su epístola a los Romanos: «Los dones y la vocación de Dios son irrevocables» (Rom 11,29).

Por tanto, en busca de otra solución, se ha de decir que en la predestinación hay que distinguir dos cosas: la misma *preordinación divina* (o sea, la predestinación en el orden de la *intención)* y su *efecto* (o sea, en el orden de la *ejecución)*. En cuanto a lo primero, la predestinación no puede ser ayudada en modo alguno por las oraciones de los santos, pues no son éstas las que hacen que alguien sea predestinado por Dios (puesto que, en el orden de la intención, la predestinación es eterna, y, por lo mismo, *anterior* a las oraciones e *independiente* de ellas). Pero en cuanto a lo segundo, se dice que la predestinación es ayudada por las oraciones de los santos y por otras obras buenas, porque la providencia de Dios—de la que forma parte la predestinación—*no prescinde de las causas segundas*, sino que provee a sus efectos en forma tal, que *incluso el orden de las causas segundas está comprendido en sus planes*. Por tanto, así como Dios provee a los efectos naturales de modo que tengan causas también naturales, *sin las cuales no se producirían*, de la misma manera predestina la salvación de alguien de modo tal que *bajo el orden de la predestinación queda comprendido todo lo que promueve la salvación del hombre*, bien sean sus propias oraciones, las de los demás, las otras obras buenas o *cualquiera de las cosas sin las cuales no se alcanza la salvación*. Y he ahí por qué los predestinados deben poner empeño en orar y practicar el bien, pues de esta manera se realiza con certeza

[1] Cf. I 23,8. Los paréntesis explicativos son nuestros.

el efecto de la predestinación, y por esto dice San Pedro: *Procurad, por vuestras buenas obras, hacer cierta vuestra vocación y elección* (2 Petr 1,10)».

Por aquí puede verse cuán insensatamente discurren los que se dicen a sí mismos: «Dios ya sabe si me tengo que salvar o condenar; y como la ciencia de Dios no puede fallar, es inútil todo cuanto yo haga o deje de hacer para salvarme: si tengo que salvarme, me salvaré, cualquiera que sea mi conducta, buena o mala; y, si tengo que condenarme, haga lo que haga, me condenaré de todas formas. Luego es inútil trabajar en mi propia salvación: será lo que tenga que ser».

Este razonamiento es insensato y absurdo. Equivale exactamente a estos otros:

a) «Dios ya sabe si en los próximos exámenes saldré aprobado o suspenso. Como la ciencia de Dios no puede fallar, será lo que tenga que ser. Luego no me voy a molestar en estudiar».

b) «Dios ya sabe si este año habrá o no cosecha de trigo. Como la ciencia de Dios no puede fallar, será lo que tenga que ser. Luego no me voy a molestar en sembrar».

¿Se ha dado cuenta el lector del gran sofisma que encierran estos tres «razonamientos»?

Es cierto, ciertísimo, que la ciencia de Dios no puede fallar y, por lo mismo, si El sabe que nos vamos a salvar, nos salvaremos infaliblemente, y si sabe que nos vamos a condenar, nos condenaremos infaliblemente. Pero ¿se sigue de ahí que no debamos hacer nada para salvarnos o para evitar la condenación? Sería ridículo pensarlo. En el orden de la intención Dios nos ha predestinado gratuitamente antes de la previsión de nuestros méritos; pero en el orden de la ejecución esos méritos sobrenaturales (procedentes de la gracia gratuita de Dios) son absolutamente indispensables para salvarnos, de tal suerte que *sin ellos no nos salvaríamos*. Lo que ocurre es que Dios tiene predestinadas ambas cosas: el *fin* y los *medios*, y, por lo mismo, el predestinado no dejará de hacer todo cuanto depende de su parte para obtener de hecho la salvación eterna. Pero si, por una hipótesis imposible, dejara de hacer eso que debe hacer por su parte, se condenaría sin duda ninguna. Es lo que dice hermosamente San Agustín en aquella frase suya tan conocida: «Dios, que te creó sin ti, no te salvará sin ti».

A este propósito se lee en la *Vida de los Padres del desierto* una anécdota muy curiosa y aleccionadora. Según ella, el demonio se apareció a un monje ermitaño muy penitente y le planteó el siguiente dilema: «O estás predestinado, o no; si lo estás, ¿para qué haces tanta penitencia, pues te has de salvar de todas maneras? Y si no lo estás, ¿para qué te va a servir esa penitencia, si de todas maneras te vas a condenar? Luego es absurdo que hagas penitencia». A lo que el buen monje replicó con agudeza, retorciéndole el argumento: «O estoy predestinado, o no; estoy de acuerdo contigo, en esto dices verdad. Ahora bien: si estoy predestinado, ¿por qué me tientas, si de todas maneras me tengo que salvar? Y si no lo estoy, ¿por qué te molestas en tentarme si, a pesar de todas mis

penitencias, tendré que ir contigo al infierno? Luego estás haciendo el ridículo tentándome. Vete de aquí y déjame en paz».

Quede, pues, bien claro que aunque la divina predestinación es, de suyo, eterna e irreformable, *lleva consigo la exigencia de nuestras buenas obras*, sin las cuales no nos salvaríamos. Cierto que, si estamos predestinados, no dejaremos de realizar esas buenas obras, puesto que están predestinadas también; pero si, por una hipótesis imposible y absurda, dejáramos de realizarlas y nos entregáramos al pecado y muriéramos en él, nos condenaríamos sin duda alguna. De donde se sigue que la mejor señal de predestinación es la *práctica y ejercicio de las buenas obras*, viviendo siempre en gracia de Dios y evitando con grandísimo cuidado todas las ocasiones de pecado. Así como no hay ninguna señal más clara de eterna reprobación que abandonar la práctica de la vida cristiana y entregarse con desenfreno al pecado con el absurdo y estúpido pretexto de que, si no está uno predestinado, se va a condenar de todas formas. Vivamos siempre en gracia de Dios y no nos planteemos nunca el problema de si estamos o no predestinados. Ciertamente que lo estamos si vivimos cristianamente y estamos dispuestos a morir antes que separarnos voluntariamente de Dios por el pecado mortal.

Esto nos lleva de la mano a examinar el problema terrible de la reprobación de los malos, mucho más misterioso todavía que el de la divina predestinación de los buenos.

ARTÍCULO 2

LA REPROBACION DE LOS MALOS

Después de unas nociones previas sobre el concepto y clases de reprobación, examinaremos la *existencia* de la reprobación en general, *motivos, propiedades, efectos* y principales *señales* de la misma [1].

227. 1. **Concepto de reprobación.** Escuchemos al teólogo contemporáneo Schmaus [2]:

«Por reprobación se entiende *el eterno decreto divino de excluir de la bienaventuranza a las criaturas que mueran en pecado grave*. Mientras que la predestinación es la *causa* de la bienaventuranza y de los medios para conseguirla, la reprobación *no es causa* de la culpa. Dios sólo *permite* el pecado, cuyo castigo es la condenación».

Santo Tomás dice exactamente lo mismo:

«La reprobación incluye *la voluntad de permitir que alguien caiga en la culpa, y por la culpa aplicarle la pena de condenación*» [3].

228. 2. **División.** Aunque la reprobación sea en sí misma única y simple, los teólogos distinguen en ella dos formalidades distintas:

[1] Cf. ZUBIZARRETA, o.c., n.432-446; DIEKAMP, o.c., p.270ss; SCHMAUS, o.c., vol.5 p.374ss; GARRIGOU LAGRANGE, *La predestination des saints et la grâce* p.231ss; DALMAU, o.c., n.279-286.
[2] SCHMAUS, l.c., p.374.
[3] Cf. I 23,3.

a) REPROBACIÓN NEGATIVA es la que acabamos de definir, o sea, la voluntad divina *de permitir* el pecado y, *en vista de él*, condenar eternamente al pecador que muera impenitente.

b) REPROBACIÓN POSITIVA sería la voluntad divina *de condenar* a un hombre antes de haber previsto sus pecados. Como veremos, esta reprobación no existe y ha sido expresamente condenada por la Iglesia como herética.

A. Existencia de la reprobación en general

Vamos a establecer la doctrina católica en forma de conclusión.

Conclusión. Es un hecho que Dios reprueba a algunos hombres. (De fe.)

229. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Lo enseña expresamente en diversos lugares:

«Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno, preparado para el diablo y para sus ángeles. Porque tuve hambre y no me disteis de comer...», etcétera (Mt 25,41-42).

«Pues si para mostrar Dios su ira y dar a conocer su poder soportó con mucha longanimidad a los vasos de ira, maduros para la perdición...» (Rom 9,22).

«¡Serpientes, raza de víboras! ¿Cómo escaparéis al juicio de la gehenna?» (Mt 23,33).

«Y ninguno de ellos se ha perdido, sino el que era hijo de perdición, para que se cumpliese la Escritura» (Io 17,12).

Como se ve, por estos y otros muchos textos que podríamos citar, aparece del todo claro en la Sagrada Escritura que algunos hombres se condenan. Ahora bien: esto sería del todo imposible si no interviniera, al menos, la voluntad *permisiva* de Dios, puesto que nada absolutamente puede ocurrir en la creación universal sin que lo quiera o, al menos, lo *permita* Dios.

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Hemos citado ya varias declaraciones conciliares en este sentido. Véase, por ejemplo, la siguiente declaración del concilio III de Valence, celebrado bajo el pontificado de San León IV:

«Confiadamente confesamos la predestinación de los elegidos para la vida y la de los impíos para la muerte; sin embargo, en la elección de los que han de salvarse, la misericordia de Dios precede al buen merecimiento; en la condenación, empero, de los que han de perecer, el merecimiento malo precede al justo juicio de Dios» (D 322).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Escuchemos a Santo Tomás [4]:

«Dios reprueba a algunos. Hemos dicho que la predestinación es una parte de la Providencia, y que a la Providencia pertenece *permitir* algún defecto en las cosas que le están sometidas. Pues bien: como los hombres

[4] Cf. I 23,3. Los paréntesis explicativos son nuestros.

están ordenados a la vida eterna por la Providencia divina (en virtud de la elevación de todo el género humano al orden sobrenatural y de la voluntad salvífica universal de Dios), a la Providencia divina pertenece también *permitir* que algunos no alcancen este fin (por culpa de sus pecados voluntariamente cometidos), y a esto se llama *reprobar*.

Así, pues, lo mismo que la predestinación es una parte de la Providencia respecto a los que están ordenados por Dios a la salvación eterna, la reprobación es una parte de la Providencia respecto a los que no han de alcanzar este fin».

Como se ve, el *hecho* de la reprobación es una verdad *de fe* expresamente contenida en la Sagrada Escritura y en el magisterio de la Iglesia, y, como tal, admitida por todos los teólogos católicos sin excepción. Lo que se discute es el *motivo* y el *modo* con que Dios reprueba al pecador obstinado en su maldad. Es lo que vamos a examinar a continuación.

B. Motivos de la reprobación

Como acabamos de decir, al señalar los *motivos* y el *modo* con que Dios reprueba a los condenados, se dividen los teólogos en varias opiniones.

230. Veamos, en primer lugar, los *errores* condenados por la Iglesia.

1. **Errores.** Los principales errores y herejías en torno a la reprobación de los malos son los siguientes:

a) Los predestinacianos enseñaron que Dios, con un decreto absoluto y eficaz, destinó a algunos al infierno antes de prever sus pecados. Esta herejía, expresamente condenada por la Iglesia (D 200), fue resucitada más tarde por el monje Gottschalk, cuya doctrina fue también condenada por la Iglesia (D 316ss).

b) Wiclef, Juan Hus y *Jerónimo de Praga* enseñaron que Dios predestina *de igual modo* a los que se han de salvar que a los que se han de condenar, o sea antes de la previsión de sus méritos o de sus pecados. Fueron también condenados por la Iglesia (D 659-661).

c) Lutero, negando en absoluto la libertad de la voluntad humana, enseñó que los réprobos están destinados por Dios a la eterna condenación. Algo parecido enseñó también *Calvino*.

d) Los antelapsarios y *poslapsarios*. Entre los discípulos de Calvino, decían algunos que Dios predestinó para el infierno a algunos hombres *antes* de la previsión del pecado original *(antelapsarios)*, y otros que *después* de la previsión del pecado original únicamente *(poslapsarios)*.

e) Los jansenistas enseñaron doctrinas similares a los *poslapsarios*, y añadieron, además, que Cristo no murió por todos, sino sólo por los predestinados.

Todos estos errores han sido expresamente condenados por la Iglesia.

2. **Doctrina católica.** Vamos a establecerla en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª Dios no reprueba positivamente a nadie antes de la previsión de sus pecados. (De fe.)

231. Esta conclusión es *de fe*, por haber sido expresamente definida por la Iglesia. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Lo dice equivalentemente en multitud de textos:

«¿Quiero yo acaso la muerte del impío, dice el Señor, Yavé, y no más bien que se convierta de su mal camino y viva?» (Ez 18,23).

«Si el malvado se retrae de su maldad y guarda todos mis mandamientos, y hace lo que es recto y justo, vivirá y no morirá. Todos los pecados que cometió no le serán recordados; en la justicia que obró vivirá» (Ez 18,22).

«Pero tienes piedad de todos porque todo lo puedes, y disimulas los pecados de los hombres para traerlos a penitencia, pues amas todo cuanto existe y nada aborreces de lo que has hecho, que no por odio hiciste cosa alguna» (Sap 11,24-25).

«¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados! ¡Cuántas veces quise reunir a tus hijos a la manera que la gallina reúne a sus pollos bajo las alas, y no quisiste!» (Mt 23,37).

Por estos y otros muchos textos se ve claramente que Dios no rechaza a nadie antecedentemente o *a priori*, sino únicamente cuando el pecador se obstina en su maldad y no quiere volverse a Dios.

b) El magisterio de la Iglesia. La Iglesia ha condenado expresamente la doctrina de la reprobación *positiva* antes de la previsión de los pecados. He aquí las principales declaraciones conciliares:

Concilio II de Orange: «Que algunos, empero, hayan sido predestinados por el poder divino para el mal, no sólo no lo creemos, sino que, si hubiere quienes tamaño mal se atrevan a creer, con toda detestación pronunciamos anatema contra ellos» (D 200).

Concilio Carisíaco: «A los demás, empero, que por juicio de justicia dejó en la masa de perdición, supo (Dios) por su presciencia que habían de perecer, pero *no los predestinó a que perecieran;* pero, por ser justo, les predestinó una pena eterna» (D 316).

Concilio III de Valence: «En la condenación, empero, de los que han de perecer, el merecimiento malo precede al justo juicio de Dios» (D 322).

Concilio de Trento: «Si alguno dijere que la gracia de la justificación no se da sino en los predestinados a la vida, y todos los demás que son llamados, son ciertamente llamados, pero no reciben la gracia porque están predestinados al mal por el divino poder, sea anatema» (D 827).

c) La razón teológica. Escuchemos a San Agustín y a Santo Tomás:

«Bueno es Dios, justo es Dios. Puede salvar a algunos sin méritos buenos, porque es bueno; pero no puede condenar a nadie sin méritos malos, porque es justo» [5].

[5] San Agustín, *Contra Iul.* l.3 c.18: ML 44,721.

«La reprobación, en cuanto causa, no obra lo mismo que la predestinación. Porque la predestinación es *causa* de lo que los predestinados esperan en la vida futura, o sea la gloria, y de lo que reciben en la vida presente, que es la gracia. Pero la reprobación *no es causa* de lo que los pecadores tienen en la vida presente, que es la culpa, aunque sí es causa de que Dios les abandone por su culpa. Es causa, en cambio, de lo que se les aplicará en la vida futura, esto es, del castigo eterno. Pero la culpa proviene del libre albedrío del que es reprobado y abandonado por la gracia, y, por tanto, se cumplen las palabras del profeta: «De ti, Israel, viene tu perdición» (Os 13,9)» [6].

Conclusión 2.ª Dios permite el pecado de algunos antes de prever sus deméritos. (Doctrina más probable.)

232. Nótese que una cosa es *condenar* a uno antes de prever sus pecados (lo que es herético) y otra muy distinta *permitir* antes de esa previsión el *pecado* del que todavía, si quiere, puede arrepentirse el pecador.

Algunos teólogos, principalmente de la escuela molinista, tales como Lesio, Franzelin, Satolli, Pesch, etc., se niegan a admitir esta conclusión, pero parece que no hay más remedio que admitirla si no queremos incurrir en una verdadera contradicción. Porque, si decimos que Dios permite el pecado únicamente *después* de prever los deméritos (o sea después de prever los mismos pecados), incurrimos en un verdadero círculo vicioso; explicamos los pecados por la permisión, y la permisión por los pecados.

Por eso la gran mayoría de los teólogos—toda la escuela tomista y muchos extraños, tales como San Roberto Belarmino, Ruiz, Suárez, Janssens, etc.—la admiten sin dificultad alguna. Porque por el mero hecho de que Dios no predestina para la gloria a todos los hombres, se sigue inevitablemente que *permite* los pecados de los que no pertenecen al número de los elegidos antes de la previsión de sus deméritos, aunque jamás *condena* a nadie sino *después* de esa previsión y en castigo de la obstinación del pecador que muere impenitente.

Conclusión 3.ª La reprobación negativa de algunos no consiste en ningún acto positivo de Dios, excluyéndolos de la gloria como de un beneficio no debido a nadie, sino únicamente en la voluntad de permitir que algunos caigan en la culpa y, en castigo de esa culpa, aplicarles la pena de condenación. (Doctrina más probable).

233. La primera parte de la conclusión parece del todo clara y segura, a pesar de que la han negado muchos teólogos rigoristas. Porque si Dios excluyera de la gloria *por un acto positivo de su voluntad* a algunos hombres por el hecho de que la gloria es un beneficio totalmente gratuito que Dios no debe a nadie, parece que quedaría seriamente comprometida la *voluntad salvífica universal*, que es una verdad de fe, como vimos más arriba (cf. n.195). Es cierto, ciertísimo, que el cielo es un beneficio inmenso, totalmente gratuito, que Dios no debe absolutamente a nadie; pero, supuesta

[6] SANTO TOMÁS, I 23,3 ad 2.

su voluntad salvífica universal, no puede admitirse la exclusión *positiva* de alguno, sino solamente la *negativa*, o sea en castigo del pecado previsto y permitido por Dios, pero *cometido* exclusivamente por la voluntad libre y depravada del pecador.

La segunda parte de la conclusión es admitida sin dificultad por todos los teólogos, excepto los molinistas puros, que no admiten ninguna reprobación positiva ni negativa. Santo Tomás expone la doctrina de la conclusión con estas sencillas palabras [7]:

«La reprobación no incluye solamente la presciencia (como afirman los molinistas puros), sino que le añade algo según la razón, como lo añade la Providencia, según ya vimos. Pues así como la predestinación incluye la voluntad de dar la gracia y la gloria, la reprobación incluye *la voluntad de permitir que alguien caiga en la culpa, y por la culpa aplicarle la pena de condenación*».

Conclusión 4.ª Por qué Dios elige concretamente a unos para la gloria con preferencia a otros (v.gr., a Pedro con preferencia a Judas), es un misterio insondable que nadie puede ni debe investigar. (Doctrina cierta y común.)

234. Creemos que sobre este tremendo misterio no se ha escrito hasta hoy nada más serio y profundo que lo que dice Santo Tomás en el siguiente texto de su maravillosa *Suma teológica* [8]:

«La razón de la predestinación de unos y de la reprobación de otros se puede hallar en la misma bondad divina.

En efecto, si Dios lo hizo todo por su bondad, fue para que la bondad divina estuviese representada en las cosas. Pero la bondad divina, que en sí misma es una y simple, tiene que estar representada en las cosas de múltiples maneras, porque las criaturas no pueden alcanzar la simplicidad de Dios. De aquí, pues, que para la perfección del mundo se requieran seres de diversos grados, de los cuales unos ocupen en el universo sitio elevado y otros lugar ínfimo, y que para conservar en las cosas la multiplicidad de grados permita Dios que sobrevengan algunos males, con objeto de que no se impidan muchos bienes, según hemos dicho.

Si, pues, consideramos al género humano como si fuese el universo de todos los seres, en algunos hombres—los que predestina—quiso Dios representar su bondad por modo de misericordia, perdonando, y en otros —los que reprueba—por modo de justicia, castigando. Esta es, pues, la razón por qué elige a unos y reprueba a otros, y ésta también la causa que señala el Apóstol cuando escribe en su epístola a los Romanos: «Si para mostrar Dios su ira (o sea, su justicia vindicativa), y dar a conocer su poder, soportó (esto es, permitió) con mucha longanimidad a los vasos de ira maduros para la perdición, quiso, al contrario, hacer ostentación de la riqueza de su gloria sobre los vasos de su misericordia, que El preparó para la gloria» (Rom 9,22-23). Y asimismo dice en su segunda epístola a Timoteo: «En una casa grande no solamente hay vasos de oro y plata, sino también de madera y de barro, unos destinados a servicios honrosos y otros a menesteres viles» (2 Tim 2,20).

Ahora bien: por qué elige *en concreto* a éstos para la gloria y reprueba a aquéllos, no tiene más razón que la voluntad divina. Y por esto dice San

[7] Cf. I 23,3. El paréntesis es nuestro.
[8] Cf. I 23,5 ad 3. Los paréntesis son del propio Santo Tomás.

Agustín: *Por qué atrae a éste y no atrae a aquél, guárdate de juzgarlo si no quieres errar* [9].

Algo parecido sucede también en los seres de la naturaleza. Por ejemplo, dado que la materia prima en sí misma es toda informe, se puede asignar la razón de por qué una de sus partes ha recibido la forma de fuego y otra la de tierra desde que Dios las creó, que es para que hubiese diversidad de especies en la naturaleza. Pero por qué *esta determinada parte* de la materia recibe esta forma y aquélla la otra, es cosa que depende de la simple voluntad de Dios; como de la simple voluntad del albañil o constructor depende que esta piedra esté en este sitio de la pared y aquélla en el otro, aunque la razón del arte exige que una clase de piedras se coloquen en un lugar y otras en otro.

Y sin embargo, aunque Dios da trato desigual a los que no son desiguales, no por ello hay iniquidad en El. Se opondría esto a la razón de justicia si el efecto de la predestinación fuese pago de una deuda y no un don gratuito. Pero cuando se trata de *donaciones gratuitas* puede alguien dar más o menos a quien mejor le parezca, con tal de que lo haga sin quitar a nadie lo debido y sin perjuicio de la justicia. Y esto es lo que dijo aquel patrono en el Evangelio: 'Toma lo que es tuyo y vete... ¿Acaso no puedo hacer de mis bienes lo que quiero?' (Mt 20,14-15)».

Esto es lo único que acierta a decir la pobre razón humana en torno a este pavoroso problema. Hemos de convenir en que no hay manera de explicar en forma clara y enteramente satisfactoria este gran misterio. Quizá se nos escape algún dato fundamental que nos diera la clave de la solución completa, y a eso obedece el que ninguna escuela teológica nos haya dado—ni probablemente nos dará nunca—la luz definitiva sobre este tremendo problema. Imaginemos el asombro y perplejidad que experimentaría un hombre que no hubiera visto jamás otra cosa que superficies *planas* (sin tener, por consiguiente, la menor idea de lo que es una esfera) si se le dijera que siguiendo siempre adelante en línea recta, sin retroceder jamás, acabaría por volver al punto de donde partió. No lo podría creer y le parecería la cosa más insensata y absurda que había oído en su vida. Y, sin embargo, es cosa sencillísima y elemental que siguiendo siempre adelante en línea recta por la superficie de una esfera se llega otra vez, necesariamente, al punto de partida. Algo parecido debe ocurrir en este tremendo misterio de la predestinación. Nos falta algún dato del problema enteramente desconocido por nosotros, y por eso nos encontramos en un verdadero laberinto y hasta en un verdadero callejón sin salida. Sabemos *ciertamente*—porque son datos de fe—que Dios es infinitamente bueno y misericordioso; que no puede cometer injusticia alguna, puesto que es la justicia misma personificada; que Dios quiere *seriamente* —con toda la seriedad que hay en la cara de Cristo crucificado—que todos los hombres se salven; que, en consecuencia, da a todos las gracias *suficientísimas* para que se salven, si quieren; que el hombre goza de libre albedrío y puede escoger entre el bien y el mal, y, finalmente, que nadie se condena sino por su propia y exclusiva culpa. ¿Cómo se concilian y compaginan todas estas cosas? Creemos

[9] San Agustín, *Super Ioannem* tr.26: ML 35,1607.

que la contestación más sincera y honrada que puede darse ha de ser ésta: *no lo sabemos*, pero tienen que conciliarse forzosamente en Dios.

A este propósito escribe con acierto el teólogo Schmaus [10]:

«Todas las cuestiones de la salvación que oprimen e impacientan al hombre se resuelven creyendo en el insondable misterio del amor de Dios y confiando en la seriedad y poder de su misericordia. Como ya hemos dicho, el individuo en particular debe resolver la cuestión *con obras* y no especulando. 'Dios resiste a los soberbios, y a los humildes da su gracia. Humillaos, pues, bajo la poderosa mano de Dios, para que a su tiempo os ensalce. Echad sobre El todos vuestros cuidados, puesto que tiene providencia de vosotros' (1 Petr 5,5-7)».

A una santa que, arrebatada en éxtasis, pidió al Señor ver estas cosas un poco más claras, Jesús le respondió: «Tranquilízate; yo te haré ver que todo está muy bien ordenado» [11].

C. Propiedades de la reprobación

235. A semejanza de la divina predestinación, las principales propiedades de la reprobación son la *certeza* e *inmutabilidad* por parte de Dios, y la *incertidumbre* por parte nuestra.

a) POR PARTE DE DIOS ES CIERTÍSIMA E INFALIBLE, porque —como ya vimos—el futuro no existe para El. Dios no *verá* la condenación de un determinado pecador cuando éste se condene de hecho, sino que lo *está viendo ya en su eternidad* como si se tratase de una realidad actual. Tan imposible es que falle el *futuro* para Dios como para nosotros el *pretérito*. Lo que ocurrió *ayer* para nosotros es tan cierto y seguro como lo que Dios *está viendo ya* que ocurrirá dentro de mil años.

b) POR PARTE NUESTRA ES INCIERTA, porque, como declaró solemnemente el concilio de Trento, nadie puede saber con certeza si tendrá o no el gran don de la perseverancia final, a no ser que lo sepa por especial revelación divina (cf. D 826).

D. Efectos de la reprobación

236. Entre los efectos de la reprobación señalan los teólogos salmanticenses los siguientes [12]:

1.º La permisión de todos los pecados por los que el réprobo será condenado, la obstinación o impenitencia final en el momento de la muerte y la condenación o pena eterna del infierno.

2.º La naturaleza, temperamento, educación, etc., del réprobo son, en cierto modo, efectos *indirectos* de la reprobación, en la medida en que son necesarios para la permisión de los pecados.

[10] O.c., vol.5 p.378.
[11] Cf. SERTILLANGES, O. P., *Catecismo de los incrédulos* (Barcelona 1934) p.378.
[12] Cf. SALMANTICENSES, *De praedestinatione* disp.8 dub.3.

E. Señales de reprobación

237. Las principales son las siguientes [13]:

1.ª AMOR EXCESIVO A LAS COSAS TERRENAS. Porque es un hecho que los que se aficionan demasiado a este destierro y a las cosas mundanas no suelen preocuparse mucho de asegurar su salvación mediante las obras buenas. Viven únicamente para las cosas de la tierra y sus placeres y diversiones. El más allá no les preocupa poco ni mucho y, por lo mismo, la muerte suele sorprenderles sin preparación alguna y con las *manos vacías* o, mejor dicho, llenas de pecados y de crímenes.

2.ª ENTREGARSE AL PECADO, SOBRE TODO DE LUJURIA, HASTA LA VEJEZ. San Alfonso María de Ligorio escribe expresamente en su *Teología moral:* «No vacilo en afirmar que *todos* los que se condenan se condenan por este vicio, o, al menos, no sin él» [14].

3.ª CONTRADECIR O NEGAR A SABIENDAS LAS DOCTRINAS DE LA IGLESIA CATÓLICA, instituida por Cristo para nuestra salvación.

4.ª APARTARSE DE LA FRECUENCIA DE SACRAMENTOS, que son medios necesarios para adquirir o conservar la *gracia santificante,* sin la cual nadie absolutamente se puede salvar.

5.ª EL PECADO DE SOBERBIA VOLUNTARIAMENTE FOMENTADO. Los que no quieren rendir su juicio ante las verdades de la fe suficientemente conocidas, tienen sobre ellos una terrible señal de reprobación. San Gregorio Magno escribe en sus *Morales:* «La soberbia es un signo *evidentísimo* de reprobación» [15].

ARTÍCULO 3

EL LIBRO DE LA VIDA

238. Con frecuencia se habla en la Sagrada Escritura del *libro de la vida,* en el que están escritos los nombres de los predestinados, a diferencia de los réprobos, que no están escritos en él. He aquí algunos textos, por vía de ejemplo:

«El que venciere, ése se vestirá de vestiduras blancas, jamás borraré su nombre del *libro de la vida,* y confesaré su nombre delante de mi Padre y delante de sus ángeles» (Apoc 3,5).

«Y la adoraron (a la bestia) todos los moradores de la tierra cuyo nombre no está escrito desde el principio del mundo en el *libro de la vida* del Cordero degollado» (Apoc 13,8).

«La bestia que has visto era, pero ya no es, y está a punto de subir del abismo y camina a la perdición; y se maravillarán los moradores de la tierra cuyo nombre no está escrito en el *libro de la vida* desde la creación del mundo, viendo la bestia, porque era y no es, y reaparecerá» (Apoc 17,8).

[13] Cf. ZUBIZARRETA, o.c., vol.2 n.446.
[14] SAN ALFONSO DE LIGORIO, *Theol. mor.* 6.º praecepto, l.3 init. n.413.
[15] SAN GREGORIO MAGNO, *Morales* l.34 n.56: ML 76,750.

«Y todo el que no fue hallado escrito en el *libro de la vida* fue arrojado en el estanque del fuego» (Apoc 20,15).

«En ella (Jerusalén celestial) no entrará cosa impura ni quien cometa abominación y mentira, sino los que están escritos en el *libro de la vida* del Cordero» (Apoc 21,27).

«Con Clemente y con los demás colaboradores míos, cuyos nombres están en el *libro de la vida*» (Phil 4,3).

¿Qué significa esa misteriosa expresión?

En realidad, el *libro de la vida* coincide con la divina predestinación, tal como preexiste eternamente en la mente de Dios. Como hemos dicho más arriba, en el decreto eficaz e infalible por el cual Dios elige y predestina a la gloria a los que quiere, conoce cierta e infaliblemente cuántos y cuáles son los seres racionales que poseerán algún día la vida eterna. Sus nombres quedan, por decirlo así, escritos de manera indeleble en el entendimiento divino. Este es el *libro de la vida,* que sigue lógicamente a la predestinación y se funda en ella.

Escuchemos al Doctor Angélico explicando estas ideas [1]:

«*El libro de la vida* en Dios es una expresión metafórica, fundada en la semejanza con lo que hacen los hombres. Entre éstos hay costumbre de inscribir en un libro los nombres de los que son elegidos para alguna cosa, v.gr., el de los soldados o el de los consejeros llamados antiguamente 'Padres conscriptos'. Por lo anteriormente dicho, sabemos que todos los predestinados son elegidos por Dios para que posean la vida eterna, y esa misma inscripción de los predestinados recibe el nombre de *libro de la vida.*

También decimos metafóricamente que está inscrito o grabado en el entendimiento de alguno, lo que conserva firmemente en su memoria. Por tanto, al mismo conocimiento de Dios por el que firmemente retiene que ha predestinado algunos a la vida eterna, se llama *libro de la vida*».

El libro de la vida se refiere propiamente a la predestinación a la *gloria,* no a la simple predestinación a la *gracia* [2]. Por eso los nombres de los predestinados a la *gloria* no serán borrados jamás del libro de la vida—aunque en esta vida puedan pecar y apartarse temporalmente de Dios—, a diferencia de los predestinados únicamente a la *gracia,* que mientras vivan en ella están escritos provisionalmente en el libro de la vida, pero serán borrados de él cuando pequen mortalmente y mueran impenitentes. Escuchemos sobre esto al propio Santo Tomás [3]:

«*El libro de la vida* es la inscripción de los que están ordenados a la vida eterna. Pero puede uno estar ordenado a la vida eterna de dos maneras: por divina *predestinación,* y esta ordenación no se frustra jamás, o por la *gracia,* pues todo el que tiene la gracia es digno de la vida eterna, y esta ordenación a veces falla, porque hay quienes han sido ordenados por la gracia a la vida eterna y, sin embargo, no la alcanzan por haber cometido pecado mortal. Por tanto, los ordenados por *divina predestinación* a la vida eterna están inscritos en absoluto en el libro de la vida, porque lo están como quienes han de poseer la vida eterna en sí misma, y éstos nunca serán

[1] Cf. I 24,1.
[2] Cf. I 24,2 c. y ad 3.
[3] Cf. I 24,3.

borrados de él. En cambio, los ordenados a la vida eterna, no por predestinación divina, sino únicamente por *la gracia*, están escritos en el libro de la vida, pero no en absoluto, sino únicamente en cierto sentido, porque lo están como quienes han de tener la vida eterna, no en sí misma, sino únicamente en su causa; y éstos pueden ser borrados del libro de la vida, con tal que el hecho de borrar no se refiera al conocimiento divino—como si Dios supiera primero una cosa y después no la supiese—, sino al objeto conocido, en el sentido de que Dios sabe que alguien primero estuvo ordenado a la vida eterna y después no lo estuvo por haber perdido la gracia».

CAPÍTULO 8

EL PODER DE DIOS

Después de haber estudiado la providencia de Dios en general y, dentro de ella, la divina predestinación de las criaturas racionales, a la vida eterna, el orden lógico de las ideas exige el paso al orden de la ejecución de aquellos planes divinos, esto es, al estudio de la *potencia divina*, que es la encargada de poner en ejecución todo lo que ha sido previamente concebido y planeado en el entendimiento divino.

Siguiendo, como de costumbre, las huellas del Doctor Angélico, expondremos la existencia, extensión y perfección de la potencia divina.

1. Existencia

239. Ante todo es preciso advertir que la palabra *potencia* tiene dos significados completamente distintos y antagónicos, según se tome en sentido activo o pasivo. Y así:

a) POTENCIA ACTIVA es la que puede producir alguna cosa como efecto suyo (v.gr., el escultor tiene potencia para producir una estatua).

b) POTENCIA PASIVA es la capacidad de recibir alguna cosa por influencia de otra (v.gr., la cera o el lacre tienen la capacidad de recibir la impresión del sello).

En el sentido *activo* la potencia es una perfección que puede encontrarse en Dios, y se encuentra de hecho en grado infinito. En el sentido *pasivo*—en cambio—supone receptividad, imperfección, ausencia de algo, y, por lo mismo, no puede encontrarse en modo alguno en Dios.

Teniendo en cuenta esta distinción fundamental, vamos a establecer la doctrina católica en forma de conclusión.

Conclusión. Dios posee en grado máximo potencia activa para realizar operaciones «ad extra».

240. Es una consecuencia inevitable de la suprema perfección de Dios. Escuchemos al Doctor Angélico [1]:

[1] I 25,1.

«Hay una doble potencia: la *pasiva*, que de ningún modo está en Dios, y la *activa*, que es preciso atribuirle en grado máximo. Porque es indudable que cada ser es principio activo de algo en cuanto está en acto y es perfecto, y, por el contrario, es sujeto pasivo en cuanto deficiente e imperfecto. Pero hemos demostrado más arriba que Dios es *acto puro*, que su perfección es absoluta y universal y que en El no cabe imperfección alguna. Por consiguiente, le compete ser principio activo en grado máximo, y de ningún modo sujeto pasivo. Y como la razón de principio activo es aplicable a la potencia activa, hay que concluir que Dios posee en grado máximo potencia activa».

Ténganse muy en cuenta las siguientes observaciones:

1.ª En las criaturas, la potencia es una realidad intermedia entre la esencia y la operación (v.gr., el entendimiento—potencia intelectiva—es intermedio entre la esencia del alma y el acto de entender), de suerte que la esencia es el principio radical de la operación, la potencia el principio próximo o acto primero, y la operación el efecto o acto segundo. En Dios, en cambio, la misma esencia, en cuanto principio de operación *ad extra*, se llama y es potencia (ad 2).

2.ª En las criaturas la potencia es el principio, tanto de la acción como del efecto; en Dios, en cambio, la potencia es el principio del efecto *ad extra*, pero no de la acción, que procede de la divina esencia (ad 3).

3.ª La potencia de Dios no se distingue de su ciencia y de su voluntad con distinción real, sino sólo con distinción de razón, o sea, en cuanto la potencia incluye el concepto de principio que ejecuta lo que la voluntad manda y la ciencia dirige; pero esas tres cosas son una misma en Dios. O sea, que la misma ciencia o voluntad divina tiene razón de potencia en cuanto principio operativo (ad 4).

2. Extensión del divino poder

Vamos a recoger en una serie de conclusiones la doctrina católica sobre la extensión de la potencia o poder de Dios.

Conclusión 1.ª La potencia de Dios es infinita.

241. He aquí el clarísimo razonamiento de Santo Tomás [2]:

«Según hemos dicho, en tanto hay potencia activa en Dios en cuanto está en acto. Si, pues, su ser es infinito, por cuanto no está limitado por cosa alguna que lo reciba—como dijimos al tratar de la infinidad de la esencia divina—, síguese que la potencia activa de Dios es por necesidad infinita. La razón es porque en todos los agentes se observa que cuanto mejor participan de la forma con que obran mayor es su potencia para obrar, lo mismo que cuanto más caliente está un cuerpo tanto mayor poder tiene para calentar, y lo tendría infinito si infinito fuese su calor. Por tanto, como la esencia divina, por la que Dios obra, es infinita—según hemos demostrado—, síguese que su potencia es también infinita».

Nada es menester añadir a una doctrina tan clara y evidente.

[2] I 25,2.

Conclusión 2.ª Dios es omnipotente, extendiéndose su omnipotencia a todas las cosas intrínsecamente posibles. (De fe.)

242. Esta es la conclusión más importante de todas las que se refieren a la potencia o poder de Dios. Vamos a probarla por los lugares teológicos tradicionales.

a) La Sagrada Escritura. La omnipotencia de Dios es una de las verdades más clara e insistentemente inculcada en las sagradas páginas. He aquí algunos textos:

«Y dijo Yavé a Abraham: ¿Por qué se ha reído Sara, diciéndose: De veras voy a dar a luz siendo tan vieja? ¿Hay algo imposible para Yavé?» (Gen 18,13-14).

«Yavé hace cuanto quiere en los cielos, en la tierra, en el mar y en todos los abismos» (Ps 134,6).

«Tú has hecho los cielos y la tierra con el gran poder de tu brazo; nada es imposible para ti» (Ier 32,17).

«Yo soy Yavé, Dios de todos los vivientes. ¿Hay algo imposible para mí?» (Ier 32,27).

«Respondió Job diciendo: Sé que lo puedes todo y que no hay nada que te cohíba» (Iob 42,2).

«Pues todo el mundo es delante de ti como un grano de arena en la balanza y como una gota de rocío de la mañana que cae sobre la tierra. Pero tienes piedad de todos porque todo lo puedes» (Sap 11,23-24).

«Para los hombres esto es imposible, mas para Dios todo es posible» (Mt 19,26).

«Porque nada hay imposible para Dios» (Lc 1,37).

b) El magisterio de la Iglesia. Desde el más antiguo «Símbolo de la fe» hasta el concilio Vaticano I la Iglesia ha proclamado siempre el dogma de la divina omnipotencia: *Creo en Dios Padre omnipotente, Creador del cielo y de la tierra.*

c) La razón teológica. Siendo la potencia divina absolutamente infinita, síguese que podrá realizar absolutamente todo lo que sea de suyo intrínsecamente posible, o sea, todo aquello que no envuelva en sí mismo una verdadera contradicción, aunque exceda con mucho el poder de toda criatura creada o creable. Escuchemos a Santo Tomás:

«El ser de Dios, en el cual se funda la razón de la potencia divina, es el ser infinito, que no está encuadrado en ninguna categoría del ente, sino que precontiene en sí toda la perfección del ser. Por consiguiente, todo lo que puede tener razón de ser está contenido entre los posibles absolutos, con relación a los cuales decimos que Dios es omnipotente.

Pero nada se opone a la razón de ser, más que el no-ser. Luego lo único que repugna a la razón de absolutamente posible, que está sometido a la omnipotencia divina, es lo que en sí mismo y simultáneamente entraña el ser y el no-ser. Esto es, pues, lo único que no está sujeto a la omnipotencia, y no por insuficiencia del poder divino, sino porque no puede tener razón de factible, ni siquiera de posible (v.gr., no es posible que la luz de una vela esté encendida y apagada al mismo tiempo: es contradictorio). Por consiguiente, todo lo que no implica contradicción está comprendido entre los posibles respecto a los cuales se llama omnipotente a Dios, y, en

cambio, lo que la implica no está contenido bajo la omnipotencia divina, porque no puede tener razón de posible. Por lo cual más exacto es decir que esas cosas *no pueden ser hechas* que decir que Dios no puede hacerlas».

Es muy interesante la doctrina que expone el Angélico en este mismo artículo al contestar a dos de las dificultades. Helas aquí con sus respuestas:

DIFICULTAD. Pecar es hacer algo. Pero Dios no puede pecar ni «negarse a sí mismo», como dice el Apóstol (2 Tim 2,13). Luego Dios no es omnipotente.

RESPUESTA. Pecar es realizar una acción defectuosa y, por tanto, poder pecar es poder ser deficiente en la acción, cosa que repugna a la omnipotencia. Dios no puede pecar precisamente porque es omnipotente, o sea, porque no puede fallar en su acción o realizar una acción defectuosa. (ad 2).

DIFICULTAD. La Iglesia dice en una oración litúrgica que «Dios manifiesta *en grado máximo* su omnipotencia perdonando y usando de misericordia» [3]. Sin embargo, hay cosas mucho más grandes que perdonar y compadecerse, como sería crear otro mundo o cosa parecida. Luego Dios no es absolutamente omnipotente.

RESPUESTA. La omnipotencia de Dios se manifiesta, sobre todo, en el hecho de perdonar y usar de misericordia, porque con ello se demuestra que Dios tiene el poder supremo, ya que el sometido a la ley de un superior no es libre para perdonar los pecados. O también se puede decir que, perdonando a los hombres y compadeciéndolos, los conduce a la participación del bien infinito, que es el último y supremo efecto del poder divino. O también porque—según vimos más arriba—el efecto de la misericordia de Dios es el fundamento de todas las obras divinas, ya que nada se debe a ningún ser más que por razón de lo que Dios le da sin debérselo; y precisamente en esto se revela en grado máximo la omnipotencia divina, en que a ella pertenece la primera institución de todos los bienes (ad 3).

Conclusión 3.ª Dios no puede hacer que las cosas pasadas no hayan sido, porque envuelve contradicción.

243. Escuchemos al Doctor Angélico [4]:

«Según hemos visto, lo que implica contradicción no cae bajo la omnipotencia de Dios. Pues bien, que lo pasado no haya sido implica contradicción, ya que tan contradictorio es decir que Sócrates está sentado y que no está sentado como decir que estuvo sentado y que no lo estuvo, porque decir que estuvo sentado es afirmar un hecho pasado, y decir que no lo estuvo es negar el mismo hecho. Luego que lo pasado no haya sido no está sujeto a la omnipotencia divina».

De donde se sigue que Dios puede perdonarle a un pecador arrepentido todos sus pecados y hasta la pena temporal debida por ellos; pero no puede hacer que ese pecador no haya pecado. El «hecho histórico» de sus pasadas acciones escapa en absoluto al poder aniquilador de Dios (ad 3).

[3] Cf. la colecta de la dominica 10 después de Pentecostés.
[4] I 25,4.

Conclusión 4.ª Dios puede hacer otras cosas distintas de las que de hecho hace.

244. Esta conclusión se opone a dos grandes errores: el de los filósofos árabes (Averroes, Algazel, Avicena, Maimónides, etc.), consistente en afirmar que Dios obra como por necesidad de naturaleza y no puede obrar más que lo que de hecho obra, y el de los que limitan y condicionan la potencia divina por su sabiduría y justicia, que señaló el orden actual de las cosas fuera del cual nada puede Dios hacer. Escuchemos al Doctor Angélico refutando ambos errores y estableciendo la doctrina de nuestra conclusión [5]:

«En esta materia ha habido dos errores. Dijeron algunos que Dios obra como *por necesidad de naturaleza*, en forma que, así como de la acción de los seres naturales no puede provenir sino lo que proviene, v.gr., de un hombre otro hombre y de una aceituna un olivo, así tampoco pueden provenir de la acción divina otras cosas ni otro orden de cosas más que el actual. Pero hemos demostrado más arriba que Dios no obra como obligado por necesidad de naturaleza, sino que la causa de todas las cosas es su voluntad, que tampoco está natural y necesariamente determinada a las actuales cosas. Por consiguiente, el actual orden de cosas en modo alguno proviene de Dios con tal necesidad que no pueden provenir también otros órdenes distintos.

Hubo también quienes dijeron que la potencia divina está determinada al actual curso de los seres por el orden de la *sabiduría y justicias divinas*, sin las cuales nada hace Dios. Cierto que, como la potencia de Dios, que se identifica con su esencia, no es cosa distinta de la sabiduría divina, se puede decir sin inconveniente que nada hay en la potencia divina que no esté en el orden de su sabiduría, pues ésta incluye todas las posibilidades de la voluntad de Dios. Sin embargo, el orden impuesto a las cosas por la sabiduría divina, en el que, según hemos visto, consiste la razón de justicia, no se adecua a la sabiduría de Dios en forma que quede limitada a este orden. Porque es evidente que toda la razón del orden que el sabio impone a lo que ha de hacer se toma del fin que con ello se propone. De donde se sigue que, cuando ese fin es adecuadamente proporcionado a las cosas que por él se hacen, la sabiduría del que las hace está limitada a un orden fijo (o sea, al orden que exige ese fin concreto y proporcionado). Pero como la bondad divina (cuya manifestación externa es el fin que Dios se propone en todas sus obras) es un fin que excede sin proporción alguna a todas las criaturas, hay que concluir que la sabiduría divina no está limitada a un determinado orden de cosas, sea el que fuere, en forma tal que no puedan fluir de ella otros muchos órdenes de cosas. Por consiguiente, se ha de decir que *en absoluto* Dios puede hacer otras cosas distintas de las que hace».

Estas últimas palabras del Angélico nos dan pie para establecer la famosa distinción—tan usada en las escuelas teológicas—entre la potencia *absoluta* de Dios y su potencia *ordenada*. Con su potencia *absoluta* Dios puede hacer todo cuanto no envuelva contradicción en sí mismo, o sea, todo lo intrínsecamente posible, sin restricción alguna. Con su potencia *ordenada*, en cambio, no quiere hacer sino lo que está dentro del orden actual de cosas libremente determinado por su sabiduría, bondad y justicia infinitas. Y así, v.gr., Dios

[5] I 25,5. Los paréntesis explicativos son nuestros.

podría con su potencia *absoluta* sacar a un condenado del infierno y aun aniquilar para siempre aquel lugar de tormentos (no hay contradicción intrínseca en ello, ya que el mismo poder se requiere para aniquilar una cosa que para crearla); pero sabemos ciertamente que no lo hará con su potencia *ordenada*, que ha dispuesto con infinita sabiduría, bondad y justicia el presente orden de cosas, en virtud del cual el infierno jamás será aniquilado y ningún condenado saldrá jamás de él.

3. Perfección del divino poder

245. Santo Tomás se pregunta «si Dios puede hacer mejores las cosas que hace». Contesta con distinción: las *esencias* de las cosas creadas no pueden ser mejores de lo que Dios las hizo, puesto que se las dictó al mismo Dios su infinita sabiduría, en la que no cabe fallo ni imperfección; pero Dios podría, si quisiera, mejorar las cosas que hizo en cuanto a sus complementos *accidentales* (v.gr., haciendo que los hombres sean más buenos o sabios de lo que son). Por consiguiente, hablando en general, hay que concluir que, dada una cosa cualquiera, puede Dios hacer otra mejor [6].

Son interesantísimas las respuestas del Angélico a dos dificultades que él mismo se propone. Helas aquí:

DIFICULTAD. No puede hacerse mejor lo que es sumamente bueno, porque sobre lo máximo no hay nada. Pero dice San Agustín [7]: «Cada una de las cosas que Dios hizo es buena, pero todas juntas son sumamente buenas, porque de su conjunto resulta la admirable belleza del universo». Luego Dios no puede hacer mejor el orden del universo.

RESPUESTA. El universo, en el supuesto de que conste de lo que actualmente lo integra, no puede ser mejor, debido a que el orden dado por Dios a las cosas presentes—en el que consiste el bien del universo—es tan insuperable, que, si alguna fuese mejor, se destruiría la proporción del orden, como se rompe la armonía de la cítara si una cuerda se tensa más de lo debido. No obstante, Dios podría hacer cosas distintas o añadir otras a las que ya hizo, y así el universo que resultase sería mejor (ad 3).

DIFICULTAD. Cristo, en cuanto hombre, está lleno de gracia y de verdad y recibió el Espíritu sin medida, por lo cual no puede ser mejor. La bienaventuranza del cielo se llama asimismo bien supremo, y por esto no puede ser mejor. La Santísima Virgen María fue exaltada sobre todos los coros de los ángeles, y, por tanto, no puede ser mejor. Luego no todo lo que hizo Dios puede hacerlo mejor.

RESPUESTA. La humanidad de Cristo, por estar unida a Dios; la bienaventuranza del cielo, por ser goce de Dios, y la Santísima Virgen, por ser madre de Dios, alcanzan una dignidad *en cierto modo infinita*, por el bien infinito que es Dios. Y, en este sentido, nada mejor que ellos puede hacerse, por lo mismo que nada puede ser mejor que Dios.

[6] Cf. I 25,6. [7] Cf. SAN AGUSTÍN, *Enchirid.* c.10: ML 40,236.

CAPÍTULO 9

LA FELICIDAD INFINITA DE DIOS

Santo Tomás termina su maravilloso tratado de *Dios uno* en la «Suma Teológica» con una cuestión relativa a la felicidad o bienaventuranza infinita de Dios [1]. Habla también de ello en otros lugares paralelos de sus obras, principalmente en la «Suma contra los gentiles» [2]. Vamos a recoger los puntos fundamentales de su doctrina en unas sencillas conclusiones.

Conclusión 1.ª Dios es en sí mismo infinitamente feliz y bienaventurado.

246. Es una consecuencia necesaria del hecho de ser Dios infinitamente *inteligente* e infinitamente *perfecto*.

a) EN CUANTO INFINITAMENTE INTELIGENTE, se conoce perfectísimamente a Sí mismo como el piélago insondable del Ser y el cúmulo infinito de todas las perfecciones posibles. Y esta contemplación de su propia divina esencia le produce un gozo y una felicidad infinita, que las criaturas jamás alcanzarán a imaginar.

b) EN CUANTO INFINITAMENTE PERFECTO, ningún bien puede desear que no lo tenga ya en sí mismo en grado rebosante e infinito. Esta plenitud de perfecciones aquieta y sosiega por completo su voluntad divina en el goce fruitivo de una felicidad infinita, a la que nada absolutamente podrían añadir el conjunto de todos los bienes creados reales o imaginarios.

Santo Tomás expone bellísimamente este argumento en un párrafo pletórico de contenido teológico [3]:

«Cuanto de deseable hay en cualquier clase de felicidad, todo preexiste de modo más elevado en la divina bienaventuranza. Por lo que se refiere a la felicidad *contemplativa*, tiene la contemplación continua y ciertísima de sí mismo y de todas las cosas creadas, y en cuanto a la *activa* tiene el gobierno de todo el universo. De la felicidad terrena, que, según Boecio, consiste en placeres, riquezas, poderío, dignidad y fama, por *placer* tiene el gozo de sí mismo y de todas las otras cosas; por *riqueza*, la omnímoda abundancia que las riquezas prometen; por *poderío*, la omnipotencia; por *dignidad*, el gobierno de todos los seres, y por *fama*, la admiración de todas las criaturas».

Conclusión 2.ª Dios es su propia felicidad y bienaventuranza.

247. Es también una consecuencia necesaria del hecho de ser Dios el bien supremo e infinito—por encima del cual nada cabe desear—y de que el entendimiento y la voluntad de Dios posean perfectísimamente al mismo Dios, puesto que se identifican realmente con su propia divina esencia. Dios es, pues, para sí mismo,

[1] Cf. I 26,1-4.
[2] Cf. *Contra gent.* I 100-102.
[3] I 26,4.

el Bien infinito poseído infinitamente. Luego la bienaventuranza y Dios son para El una misma cosa, o sea, que Dios es su propia bienaventuranza [4].

Las criaturas, en cambio, no pueden ser en modo alguno su propia felicidad o bienaventuranza. Siendo esencialmente limitadas e imperfectas, su felicidad—en la que consiste el último fin de toda naturaleza intelectual—no puede consistir en otra cosa que en la posesión del Bien infinito que es Dios. Todo lo que no sea el Bien infinito, plenamente saciativo, ha de dejar forzosamente insatisfecha la capacidad de la criatura, que aspira siempre a más y más. Por eso escribió San Agustín al frente de sus maravillosas *Confesiones* aquella sentencia lapidaria: «Nos has hecho, Señor, para ti, y nuestro corazón anda inquieto y desasosegado hasta que descanse en ti» [5].

Conclusión 3.ª La felicidad o bienaventuranza de Dios excede infinitamente a la felicidad o bienaventuranza de todas las criaturas.

248. La razón, sencillísima, es porque la felicidad de Dios es rigurosamente *infinita,* cosa del todo imposible a las criaturas. Santo Tomás expone otros argumentos muy bellos, de los que recogemos los dos siguientes [6]:

1.º Lo que es por esencia es mejor que lo que es por participación, como la naturaleza del fuego se encuentra de modo más perfecto en el fuego mismo que en las cosas ígneas. Pero Dios es bienaventurado por su esencia, cosa que no puede competer a otro alguno, pues nadie más que él puede ser sumo bien, como ya vimos; de donde se sigue que cualquier otro bienaventurado lo es por participación de la bienaventuranza divina. Por consiguiente, la bienaventuranza divina es muy superior a cualquier otra bienaventuranza.

2.º Cuanto mayor es la unidad de un ser, tanto es más perfecta su potencia y su bondad. Ahora bien, la operación *sucesiva* se divide en atención a las diversas partes del tiempo; por lo que en manera alguna puede compararse en perfección con la perfección de la operación que se verifica *toda a la vez* sin sucesión, y especialmente si no pasa en un momento, sino que permanece eternamente. Pero el entender divino no tiene sucesión, existiendo todo a la vez eternamente; mientras que nuestro entender tiene sucesión, en cuanto se le une incidentalmente el continuo y el tiempo. Luego la bienaventuranza divina excede infinitamente a la humana, como la duración de la eternidad excede al ahora pasajero del tiempo.

Para redondear esta hermosa doctrina y terminar con ella el tratado de *Dios uno,* que constituye la primera parte de nuestra obra, vamos a recoger una espléndida elevación dogmática en la que un ilustre autor resume en plan contemplativo la doctrina teológica de la infinita bienaventuranza de Dios. Hela aquí [7]:

«1. Tú, Dios mío, eres infinitamente feliz, porque eres omnipotente y rico sobre todo cuanto se puede decir. Tú posees toda suerte de bienes,

[4] Cf. *Contra gent.* I 101.
[5] San Agustín, *Confes.* l.1 c.1.
[6] Cf. *Contra gent.* I 102.
[7] Cf. Schnepp, *Solo con Dio* (Turín 1936) vol.1 n.27 p.59-62.

y la bienaventuranza perfecta es precisamente la que proviene de la posesión de todos los bienes.

Mas porque eres perfectísimo y se reúnen en ti todas las perfecciones imaginables y estás adornado con todas las virtudes contemplativas y activas que convienen a tu infinita elevación y grandeza, y eres, en fin, el Sumo Bien, debes poseer la bienaventuranza en el más alto grado imaginable.

Ser feliz quiere decir, también, no estar falto o privado de cosa alguna. Pero a ti, Dios mío, nada te falta de todo cuanto puede existir o simplemente imaginarse. Te bastas a ti mismo y tienes todo cuanto puedes desear. No puedes ser mejor, más grande, más bello, más perfecto de lo que eres, y aunque quisieras crear todavía innumerables mundos, no podrían proporcionarte el más mínimo acrecentamiento de felicidad, porque al que nada le falta nada se le puede añadir. Tu plena y más sublime bienaventuranza consiste en mirarte a ti mismo y gozar de la inconmensurable belleza de tu imagen, en la que todo lo ves, todo lo conoces y en la que gozas de todos los bienes. Esta bienaventuranza es tan grande que con ella sola queda enteramente llena y repleta tu insondable divinidad.

Tú, Señor, eres plenamente feliz en ti mismo y eres también la general felicidad de todo el mundo. Tú eres el origen, la fuente, el objeto de la felicidad de todos los bienaventurados. Tú llenas con la gloria del paraíso a millones de ángeles y almas elegidas. En tu gloria y bienaventuranza, todos son felices con sólo mirarte. ¡Qué grande, pues, debe ser tu propia infinita felicidad!

2. ¡Oh Dios felicísimo!, yo me alegro desde lo más profundo de mi corazón de tu incomprensible felicidad. Déjame que le rinda honor con la sublimidad de tu propia esencia beatífica. Toma la gloria y el sumo amor con que eternamente te miras a ti mismo y que te hace feliz, como si yo, pobre criatura, hubiese por un instante alabado y ensalzado tu bondad con la fuerza y la grandeza de esta tu propia felicidad. ¡Oh benignísimo Dios!, concédeme poder participar de tu eterna felicidad para que yo también pueda ser—en ti y por ti—eternamente feliz.

3. Tu felicidad, Dios mío, consiste en la nobilísima operación de tu entendimiento y de tu voluntad, en el conocimiento y en el amor de ti mismo, o bien de tu ser infinito. Eres feliz porque te reconoces a ti mismo como ser perfectísimo y te amas con un amor de suma complacencia, por el cual te agradas a ti mismo de manera infinita.

No basta para la felicidad el poseer grandes y maravillosas perfecciones, sino que es preciso reconocerlas y amarlas. El sol es bello en su maravilloso esplendor y esparce por doquier muchos beneficios, pero no por esto se puede decir que es feliz, porque le falta la capacidad de conocer y amar la propia belleza y bondad. Lo mismo hay que decir de una bella y fragantísima rosa, que nada sabe de su belleza y del suavísimo perfume que exhala. Lo mismo ocurriría contigo, Dios mío, si no te conocieras y amaras a ti mismo: no podrías experimentar ningún gozo ni felicidad alguna con relación a tus infinitas perfecciones. Y ésta es la razón por la cual, Dios mío, has dotado de entendimiento y de libre voluntad a las criaturas que has hecho partícipes de tu bienaventuranza—los ángeles y hombres—y les has hecho capaces de entender y de amar, a fin de que fuesen aptos para gozar de tal beatitud.

Tú eres, pues, feliz porque te contemplas incesantemente a ti mismo y te amas con un amor infinito, porque te encuentras lleno de infinita majestad, belleza y santidad. Torrentes insondables de gozo atraviesan y penetran tu excelsa divinidad y van a terminar en una beatitud contemplativa que en grandeza e infinidad se une a la de tu misma esencia y que es, al mismo tiempo, el objeto y la inexplicable delicia de tu propia bienaventuranza.

Así, pues, no consiste tu felicidad en la posesión y gobierno del mundo, que te pertenece plenamente; ni tampoco en el hecho de que todas las criaturas dependen de tu querer y están sometidas a tu omnipotencia; sino únicamente en la contemplación y en el amor de tu propia esencia divina, que todo lo reúne en sí, esencia que te hace feliz y te procura un paraíso de infinita alegría.

4. Ahora reconozco, Dios mío, cuál sea el objeto de la verdadera felicidad. No los bienes terrenos, ni las prerrogativas del cuerpo o del espíritu, ni la posesión del mundo entero. Ninguna de esas cosas podría hacerme feliz. No llegaré jamás a la felicidad hasta que la busque únicamente en ti, te ame sobre todas las cosas y con este amor contemple un día tu inefable divinidad.

La eterna felicidad será plena y rebosante para nosotros los hombres. Porque si la contemplación y el amor de ti mismo llena de inmensa y completa felicidad las infinitas profundidades de tu entendimiento y de tu voluntad, ¡cuánto más la contemplación de tu suprema belleza será apta para llenar en forma rebosante nuestras débiles y limitadas facultades!

Dame, Dios mío, la gracia de contemplar ya desde esta tierra, con la luz de la fe, tu maravillosa y excelsa divinidad y de tenerla siempre ante mis ojos para abrazarla con todas las fuerzas de mi más intenso amor, a fin de que encuentre ya en este destierro la verdadera felicidad y no me suceda nunca la desgracia de volverme hacia las cosas terrenas y a sus falsos goces.

5. Tu felicidad, Dios mío, sobrepasa infinitamente la de todos los ángeles y santos, porque en la de éstos nada hay de infinito fuera del objeto de la misma, que eres tú mismo. Pero en la tuya, Señor, el mismo principio es infinito; esto es, tu entendimiento y tu voluntad, cuyo conocimiento es perfecto y cuyo amor es infinito. Tú eres, pues, infinitamente más feliz que todos los habitantes del cielo.

Tu felicidad sobrepasa también la de todos los santos de la tierra, porque en este mundo la contemplación está sujeta a fastidios, cansancios, distracciones, dudas y errores, de los que tu felicidad está completamente exenta. Con frecuencia los hombres se creen felices aquí abajo con los falsos goces de la alegría mundana, de las riquezas, del poder, de la dignidad, de la fama, que, en fin de cuentas, no son sino disfraz de felicidad. Tu gozo, en cambio, es un gozo que todo lo abarca, porque posees todos los bienes sin la menor mezcla de mal. Tus riquezas comprenden toda suerte de bienes y todos son de tu propiedad. Tu poder es de una fuerza infinita. Tu dignidad, tu superioridad, tu dominio se extienden sobre todos los seres del universo, y todos ellos no sólo te están sometidos, sino que son propiedad tuya inalienable. Tu nombre es honrado y exaltado de todos los espíritus buenos en el tiempo y en la eternidad. Tu felicidad es el reino de tu gloria que tú has preparado: «Venid, benditos de mi Padre, a poseer el reino que os está preparado» (Mt 25,34).

6. Permíteme, Dios mío, que yo, unido a los espíritus celestes, me arrodille ante ti para rendir homenaje a tu excelsa bienaventuranza, que está incomparablemente por encima de todas las felicidades terrenas. Mi corazón suspira por ti, ya que sólo tú eres la suma felicidad y el gozo infinito.

¡Oh Dios infinitamente santo, rey divino del universo! Haz caer del reino de tu felicidad un rayo de tu gloria sobre la pobre envoltura de tierra de mi ser, a fin de que se me endulcen las amarguras de la vida y se esclarezca mi camino en la ruta que fatigosamente voy recorriendo hasta llegar a ti».

SEGUNDA PARTE

DIOS TRINO

249. Estudiada ya la naturaleza de Dios en cuanto *uno*, vamos a abordar ahora el estudio de la *trinidad* de personas en la infinita simplicidad de la divina esencia. El tratado dogmático *De Deo Trino* es el más sublime y profundo de toda la teología católica. Se apoya directa e inmediatamente en la divina revelación, ya que —como veremos en seguida—la razón natural, abandonada a sí misma, jamás hubiera podido descubrir el misterio trinitario, ni siquiera sospecharlo, en razón de su soberana e infinita trascendencia.

Vamos a dividir esta segunda parte de nuestra obra en tres secciones de extensión muy desigual.

1.ª Existencia de la trinidad de personas en Dios.
2.ª Exposición teológica del misterio trinitario.
3.ª La Santísima Trinidad en nosotros.

SECCIÓN PRIMERA

EXISTENCIA DE LA TRINIDAD DE PERSONAS EN DIOS

Dividimos esta primera sección en dos capítulos:

1.º Lo que nos dice la simple razón natural.
2.º Lo que nos enseña la fe.

CAPÍTULO I

LO QUE NOS DICE LA SIMPLE RAZON NATURAL

250. La razón natural, como vimos en la primera parte de nuestra obra, tiene fuerza suficiente para demostrar con argumentos apodícticos la *existencia* de Dios, deducida por vía de causalidad de la existencia indiscutible de las cosas creadas. El reloj reclama inevitablemente la existencia del relojero.

Pero una cosa es la demostración de la mera *existencia* de Dios y otra muy distinta el conocimiento de su *vida íntima*. La demostración de la existencia de Dios nos lleva al conocimiento científico de ciertos atributos divinos, tales como su simplicidad, inmensidad, bondad, eternidad, perfección infinita, etc., como vimos tam-

bién en la primera parte. Pero de ningún modo nos puede llevar al conocimiento de las realidades divinas que rebasen y trasciendan la vía del conocimiento natural que el hombre puede obtener de la contemplación de los seres creados. Entre estas verdades infinitamente trascendentes figura, en primerísimo lugar, el inefable misterio de la trinidad de personas en Dios.

Vamos a exponer en una serie de conclusiones el papel que corresponde a la simple razón natural en orden al misterio trinitario.

Conclusión 1.ª La simple razón natural no puede por sí misma conocer ni sospechar la existencia de la trinidad de personas en Dios. (Completamente cierta y próxima a la fe.)

251. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Lo insinúa el mismo Cristo cuando dice:

«Nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiere revelárselo» (Mt 11,17).

Luego, sin la divina revelación, la razón natural no podría conocer al Padre, ni, por lo mismo, el misterio trinitario.

b) El magisterio de la Iglesia. El concilio Vaticano I definió el siguiente canon:

«Si alguno dijere que en la revelación divina no se contiene ningún verdadero y propiamente dicho misterio, sino que todos los dogmas de la fe pueden ser entendidos y demostrados por medio de la razón debidamente cultivada partiendo de sus principios naturales, sea anatema» (D 1816).

Ahora bien: es indudable que entre todos los dogmas de la Iglesia el más profundo y arcano es el misterio de la Santísima Trinidad. Luego la simple razón natural no puede en modo alguno conocerlo por sí misma.

c) La razón teológica. Escuchemos el clarísimo razonamiento de Santo Tomás [1]:

«Es imposible llegar al conocimiento de las personas divinas por medio de la razón natural. Hemos demostrado—en efecto—que el hombre, con sus propias fuerzas, no puede alcanzar el conocimiento de Dios sino a través de las criaturas. Mas las criaturas conducen al conocimiento de Dios como el efecto al de su causa. Luego la razón natural no puede conocer de Dios más que aquello que necesariamente le compete en cuanto es principio o causa de todos los seres; y éste es el fundamento en que nos hemos apoyado más arriba en el tratado de Dios uno.

Ahora bien, el poder creador de Dios *es común a toda la Trinidad*, y por ello pertenece a la unidad de la esencia y no a las personas distintas. Luego mediante la razón natural puede conocerse de Dios lo que pertenece a la unidad de la esencia, pero no lo referente a la distinción de personas.

El que, pues, se empeña en demostrar la trinidad de personas por me-

[1] I 32,1.

dio de la razón natural, atenta contra la fe de dos maneras. Primero, contra la dignidad de la misma fe, que tiene por objeto las cosas invisibles que exceden la capacidad de la razón humana. Segundo, contra el intento de atraer a otros a la fe, pues cuando alguien, para probar los dogmas, alega argumentos que no son demostrativos, la expone a la irrisión de los infieles, quienes se imaginan que nosotros nos apoyamos en semejantes razones y que en virtud de ellas creemos.

Por consiguiente, no debe intentarse demostrar las verdades de la fe más que por vía de autoridad, para los que la acaten. Respecto a los otros, es suficiente probar que en el contenido de la fe nada hay que sea imposible o contradictorio».

Conclusión 2.ª Supuesta la divina revelación del misterio, puede la teología—o sea, la razón iluminada y conducida por la fe—explicar, aunque imperfectamente, la trinidad de personas en Dios. (Completamente cierta.)

252. El concilio Vaticano I, al mismo tiempo que enseña —como acabamos de ver—la absoluta trascendencia de los misterios divinos, proclama el poder de la razón natural para obtener alguna inteligencia de ellos, presupuesta la divina revelación. He aquí el texto de la declaración conciliar:

«La razón ilustrada por la fe, cuando busca cuidadosa, pía y sobriamente, alcanza por don de Dios alguna inteligencia, y muy fructuosa, de los misterios; ora por analogía de lo que naturalmente conoce, ora por la conexión de los misterios mismos entre sí y con el fin último del hombre. Nunca, sin embargo, se vuelve idónea para entenderlos totalmente, a la manera de las verdades que constituyen su propio objeto. Porque los misterios divinos, por su propia naturaleza, de tal manera sobrepasan el entendimiento creado que, aun enseñados por la revelación y aceptados por la fe, siguen, no obstante, encubiertos por el velo de la misma fe y envueltos en cierta oscuridad mientras en esta vida mortal *peregrinamos lejos del Señor; pues por fe caminamos y no por visión* (2 Cor 5,6s)» (D 1796).

Este es, cabalmente, el objeto propio de la teología. Un gran teólogo contemporáneo ha podido definirla con sólo dos palabras latinas: *explicatio fidei*, la explicación de la fe [2]. La teología utiliza como materia propia de sus elucubraciones los datos que nos proporciona la fe. Y, guiada y sostenida por ella, examina aquellos datos con las luces de la razón y de la sana filosofía para descubrir analogías, hacer ver su maravillosa armonía interna, su perfecta compatibilidad con los principios de la razón natural, la inanidad de las objeciones que puedan oponerse, etc., y obtener, con ello, un conocimiento más pleno de las verdades de la fe, aunque sin llegar jamás a demostrarlas o penetrarlas del todo, lo que destruiría la misma fe y envolvería verdadera contradicción. Lo que se demuestra no se cree y lo que se cree no se demuestra.

[2] Cf. P. MARÍN SOLA, O. P., *La evolución homogénea del dogma católico* (BAC, Madrid 1952) p.812.

Conclusión 3.ª Es muy justo y razonable que la razón humana acepte las verdades que Dios se digne revelar al hombre, aunque excedan infinitamente su capacidad natural de conocer.

253. El asentimiento a las verdades que la fe nos propone, lejos de suponer una humillación para la razón natural, que no puede comprenderlas, representa, por el contrario, la mayor exaltación a que puede levantarse en este mundo, puesto que le aumenta inconmensurablemente su capacidad cognoscitiva, haciéndola penetrar en el orden sobrenatural, infinitamente superior al meramente natural.

Hablando de los diversos modos con que la verdad divina puede manifestarse a los hombres, escribe a este propósito Santo Tomás en su *Suma contra los gentiles* [3]:

«Sobre las cosas que creemos de Dios hay un doble modo de verdad. Hay ciertas verdades de Dios que sobrepasan la capacidad de la razón humana, como es, por ejemplo, que Dios es uno y trino. Otras hay que pueden ser alcanzadas por la razón natural, como la existencia y la unidad de Dios, que incluso demostraron los filósofos guiados por la luz natural de la razón.

Es evidentísimo que existen verdades divinas que sobrepasan absolutamente la capacidad natural de la razón humana. Porque como el principio del conocimiento de una determinada cosa es la intelección de su substancia—como dice Aristóteles—, el modo con que sea entendida la substancia de un ser será también el modo de todo lo que conozcamos de él. Por lo cual, si el entendimiento humano comprende perfectamente la substancia de una cosa—de la piedra, por ejemplo, o del triángulo—, nada habrá inteligible en ella que exceda la capacidad de la razón humana. Mas esto no se realiza con Dios. Porque el entendimiento humano no puede llegar naturalmente hasta su substancia, ya que el conocimiento humano en esta vida tiene su origen en los sentidos y, por tanto, lo que no cae bajo la actuación de los sentidos no puede ser aprehendido por el entendimiento humano sino en cuanto se deduzca o infiera de los datos que nos proporcionan dichos sentidos. Pero los seres sensibles—únicos que captan los sentidos—no tienen fuerza suficiente para hacernos ver en ellos lo que la substancia divina es, pues son efectos *inadecuados* a la virtud de su causa, aunque llevan sin esfuerzo al conocimiento de que Dios *existe* y a otras verdades semejantes pertenecientes al primer principio. Hay, en consecuencia, verdades divinas accesibles a la razón humana, y otras que sobrepasan en absoluto su capacidad natural.

La graduación de entendimientos muestra fácilmente esta misma doctrina. Entre dos personas, una de las cuales penetra más íntimamente que la otra en la verdad de un ser, aquella cuyo entendimiento es más profundo capta facetas que la otra no puede aprehender: así sucede con el rústico, que de ninguna manera puede comprender los argumentos sutiles de la filosofía.

Ahora bien: dista más el entendimiento angélico del entendimiento humano que el entendimiento del más profundo filósofo del entendimiento del ignorante más rudo, porque la distancia de éstos se encuentra siempre dentro de los límites de la especie humana, sobre la cual está el entendimiento angélico. Ciertamente, el ángel conoce a Dios por un efecto más noble que el hombre; porque su propia substancia angélica, por la cual el ángel llega

[3] *Contra gent.* I 3.

al conocimiento natural de Dios, es más digna que las cosas sensibles y aún más que la misma alma, mediante la cual el entendimiento humano se eleva al conocimiento de Dios.

Y mucho más que el angélico al entendimiento humano sobrepasa el entendimiento divino al angélico. La capacidad del entendimiento divino es *adecuada* a su propia substancia, y, por lo mismo, conoce perfectamente todo lo que es y todo lo que tiene de inteligible. En cambio, el entendimiento angélico no conoce naturalmente todo lo que Dios es, porque la misma substancia angélica, por la que llega a conocer a Dios, es un efecto *inadecuado* a la virtualidad infinita de su causa. El ángel, por consiguiente, no puede conocer naturalmente todo lo que Dios conoce de sí mismo, como tampoco el hombre puede captar lo que capta el ángel con su virtud natural. Mucho más necio sería el hombre si juzgara ser falso lo que por ministerio de los ángeles le ha sido revelado, so pretexto de que racionalmente no puede llegar a ello, que el ignorante juzgando ser falsas las proposiciones de un filósofo por no poder comprenderlas.

Esta misma verdad aparece claramente en las deficiencias que experimentamos a diario al conocer las mismas cosas sensibles. Ignoramos muchas de sus propiedades y las más de las veces no podemos hallar perfectamente las razones de las cosas que aprehendemos con los sentidos. Mucho más difícil será, pues, a la razón humana descubrir toda la inteligibilidad de la substancia perfectísima de Dios.

La afirmación de Aristóteles está de acuerdo con lo expuesto cuando asegura que «nuestro entendimiento se halla con relación a los primeros principios de los seres—que son clarísimos en la naturaleza—como el ojo de la lechuza respecto del sol».

Y la Sagrada Escritura da también testimonio de esta verdad. En el libro de Job se dice: «¿Crees tú poder sondear a Dios, llegar al fondo de su omnipotencia?» (Iob 11,7). Y más adelante: «Mira: es Dios tan grande que no le comprendemos» (Iob 36,26). Y San Pablo escribe: «Al presente, nuestro conocimiento es imperfectísimo» (1 Cor 13,9).

Por consiguiente, no se ha de rechazar sin más, como falso, todo lo que se afirma de Dios, aunque la razón humana no pueda descubrirlo, como lo hicieron los maniqueos y muchos infieles».

Es, pues, muy justo y razonable que la razón humana acepte las verdades que Dios se digne revelarle, aunque excedan infinitamente su capacidad natural de conocer. No sería Dios infinito si pudiéramos comprenderle, ni la fe tendría mérito alguno si pudiéramos demostrar racionalmente las verdades que nos propone. Basta saber que *las ha revelado Dios* para que la razón humana asienta con firmeza a esas verdades sin miedo alguno a equivocarse, ya que es del todo imposible que Dios se engañe o nos engañe.

CAPÍTULO 2

LO QUE NOS ENSEÑA LA FE

La Iglesia católica ha enseñado siempre que la trinidad de personas en Dios es un misterio estrictamente sobrenatural que el mismo Dios se ha dignado revelar a los hombres por medio de Cristo, de suerte que la razón humana jamás hubiera podido descubrirlo por sí misma independientemente de la divina revelación.

Veamos en una serie de conclusiones escalonadas las diversas etapas de la revelación trinitaria.

Conclusión 1.ª En el Antiguo Testamento se inculca de tal manera la unidad de Dios, que en ningún momento aparece claramente la revelación del misterio trinitario. Sin embargo, hay algunos indicios que hacen presentir de algún modo la futura revelación del mismo. (Doctrina cierta y común.)

254. Como es sabido, una de las notas más características de la divina revelación es el producirse de una manera gradual y progresiva, adaptándose Dios, maravillosamente, a la cultura y mentalidad de los hombres en cada época de la historia.

En el Antiguo Testamento aparece clarísima la finalidad *monoteísta* de la divina revelación. El mundo entero se entregaba a un desenfrenado *politeísmo*, en virtud del cual cada pueblo tenía sus propios dioses, a los que rendía culto con preferencia a los demás, pero reconociendo, al mismo tiempo, la legitimidad de muchas otras deidades. Era preciso desarraigar del pueblo escogido este gran error, haciéndole ver que el Dios de Israel no era el mejor o más excelente de los dioses, sino el *único* verdadero Dios, Creador del cielo y de la tierra. La quintaesencia de la revelación mosaica puede condensarse en este versículo del Deuteronomio:

«Oye, Israel: Yavé, nuestro Dios, es el único Yavé» (Deut 6,4).

Con esta afirmación fundamental fue Dios preparando a la humanidad para revelarle, llegada la plenitud de los tiempos, el misterio inefable de su vida íntima, en el que la trinidad de personas en nada compromete la absoluta unicidad de Dios.

Sin embargo, pueden descubrirse en el Antiguo Testamento ciertas insinuaciones, muy vagas y oscuras, que hacen presentir de algún modo la futura revelación trinitaria. He aquí algunas de las más importantes.

a) Dios habla de sí mismo usando con frecuencia el *plural:*

«Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» (Gen 1,26).

«Díjose Yavé Dios: He aquí al hombre hecho como uno de nosotros, conocedor del bien y del mal» (Gen 3,22).

«Bajemos, pues, y confundamos su lengua, de modo que no se entiendan unos a otros» (Gen 11,7).

Claro que de estos y parecidos textos no puede concluirse nada decisivo, ya que puede tratarse simplemente de un plural *mayestático* (como el que emplean, v.gr., el Sumo Pontífice, los reyes, etc.), o de una simple concordancia con el nombre de Dios, *Elohim*, que tiene terminación de plural.

b) Los libros sapienciales nos hablan de la *Sabiduría divina* junto a Yavé y *engendrada* por El:

«Diome Yavé el ser en el principio de sus caminos, antes de sus obras, antiguas. Desde la eternidad fui yo ungido; desde los orígenes, antes que la tierra fuese. Antes que los abismos, fui *engendrada* yo» (Prov 8,22-24).

Pero sólo a la luz del Nuevo Testamento podemos ver en esta *Sabiduría* una alusión a la persona divina del Logos. Nada de esto sospecharon los súbditos de la Sinagoga.

c) El Antiguo Testamento nos habla con mucha frecuencia del *espíritu de Dios* o del *espíritu santo:*

«Pero el espíritu de Dios estaba incubando sobre la superficie de las aguas» (Gen 1,2).

«No me arrojes de tu presencia y no quites de mí tu santo espíritu» (Ps 50,13).

«Si mandas tu espíritu, se recrían, y así renuevas la faz de la tierra» (Ps 103,30).

«Porque el espíritu del Señor llena la tierra» (Sap 1,7).

«Y brotará una vara del tronco de Jesé, y retoñará de sus raíces un vástago, sobre el que reposará el espíritu de Yavé» (Is 11,1-2).

«El espíritu del Señor, Yavé, descansa sobre mí, pues Yavé me ha ungido y me ha enviado para predicar la buena nueva a los abatidos» (Is 61,1-2).

«Pero ellos se rebelaron y enojaron su santo espíritu» (Is 63,10).

Estos y parecidos textos no se refieren propiamente al Espíritu Santo como persona, sino a una virtud divina que confiere la vida, la fortaleza y que ilumina e impulsa al bien. Sólo a la luz del Nuevo Testamento los Santos Padres y la liturgia aplican muchos de esos pasajes a la persona del Espíritu Santo.

d) Algunos creyeron ver una clara alusión al misterio trinitario en el famoso trisagio de Isaías:

«¡Santo, Santo, Santo, Yavé Sebaot! ¡Está la tierra toda llena de su gloria!» (Is 6,3).

Pero es muy frecuente en el Antiguo Testamento triplicar una expresión para aumentar su fuerza o expresar simplemente el superlativo de la misma.

e) En el libro de la Sabiduría se nombran junto a Yavé su sabiduría y su espíritu santo:

«¿Quién conoció tu consejo si tú no le diste la sabiduría y enviaste de lo alto tu espíritu santo?» (Sap 9,17).

Pero esta sabiduría y este espíritu santo no aparecen como personas propiamente dichas junto a Yavé, sino como potencias o actividades divinas.

Como se ve, en el Antiguo Testamento hay algunas expresiones que pueden tomarse como ciertas insinuaciones vagas y remotas del misterio trinitario, pero sólo a la luz del Nuevo Testamento adquieren toda su significación alegórica, que fue enteramente desconocida por el pueblo israelita anterior al Mesías.

Conclusión 2.ª En el Nuevo Testamento se revela expresa, clara y plenamente el misterio trinitario. (De fe.)

255. Veámoslo por separado en los evangelios y en las cartas de los apóstoles.

a) Los evangelios

a) En el relato de la anunciación dice el ángel del Señor a María:

«El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra, y por esto el hijo engendrado será santo, será llamado Hijo de Dios» (Lc 1,35).

«El será grande y llamado Hijo del Altísimo» (ibid., v.32).

En estos textos aparecen las tres personas divinas: el Padre —significado por la expresión Altísimo—, el Hijo y el Espíritu Santo.

b) En el bautismo de Jesús aparece también la Trinidad beatísima:

«Bautizado Jesús y orando, se abrió el cielo y descendió el Espíritu Santo en forma corporal, como una paloma, sobre El, y se dejó oír del cielo una voz: «Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco» (Lc 3,21-22).

c) En el sermón de la cena dice Jesús a sus apóstoles:

«Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará y vendremos a él y en él haremos morada» (Io 14,23).

Y poco después añade:

«Pero el abogado, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, ése os lo enseñará todo y os traerá a la memoria todo lo que yo os he dicho» (Io 14,26).

d) En la fórmula del sacramento del bautismo, dada por el mismo Cristo a sus discípulos, aparece con toda claridad y distinción la revelación del misterio trinitario:

«Id, pues, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28,19).

Este texto, como se ve, es el más claro y explícito de todos. Se trata aquí de tres personas distintas, designadas por sus nombres propios. La unidad de esencia de las tres personas se expresa claramente en la forma singular de la expresión *en el nombre:* εις τὸ ὄνομα (no *en los nombres).* La autenticidad del pasaje evangélico está plenamente garantizada por el testimonio unánime de todos los códices y versiones.

b) Las cartas de los apóstoles

Los apóstoles, como es natural, no pudieron inventar el misterio trinitario, limitándose a transmitirlo con toda fidelidad y exactitud tal como lo habían escuchado del mismo Cristo o de los demás apóstoles (caso de San Pablo). He aquí algunos textos:

«Pedro, apóstol de Jesucristo, a los elegidos extranjeros... según la presciencia de Dios Padre en la santificación del Espíritu» (1 Petr 1,1-2).

«La gracia del Señor Jesucristo, y la caridad de Dios, y la comunicación del Espíritu Santo sean con todos vosotros» (2 Cor 13,13).

«Llenaos, al contrario, del Espíritu... dando siempre gracias por todas las cosas a Dios Padre en nombre de nuestro Señor Jesucristo» (Eph 5,18-20).

«¡Cuánto más la sangre de Cristo, que por el Espíritu Eterno a sí mismo se ofreció inmaculado a Dios, limpiará nuestra conciencia de las obras muertas, para servir al Dios vivo!» (Hebr 9,14).

«Exaltado (Jesús) a la diestra de Dios y recibida del Padre la promesa del Espíritu Santo, le derramó, según vosotros veis y oís» (Act 2,33).

En cuanto al llamado *coma joanneo*, tal como se lee en la Vulgata «Tres son los que dan testimonio en el cielo: el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo; y estos tres son una sola cosa» (1 Io 5,7), expresa ciertamente de manera clarísima el dogma de la unidad y trinidad en Dios, pero falta en la mayor parte de los códices antiguos. La exégesis moderna, permitiéndolo la Iglesia, lo considera como apócrifo (cf. D 2198), aunque tiene un gran valor como testimonio de la tradición y de la fe de la Iglesia.

En el Nuevo Testamento aparece, pues, con toda claridad y distinción la revelación del gran misterio trinitario, que había permanecido en la penumbra durante los largos siglos de la Antigua Ley.

Veamos ahora lo que acerca de la Santísima Trinidad nos enseña la Iglesia católica:

Conclusión 3.ª La Iglesia católica ha enseñado siempre, como dogma fundamental, que en Dios hay tres personas distintas: Padre, Hijo y Espíritu Santo en una sola esencia o naturaleza. (De fe.)

256. Esta creencia firmísima de la Iglesia aparece, en efecto, en los más antiguos *Símbolos de la fe*. He aquí algunas fórmulas:

«Creo en Dios Padre omnipotente, y en su Hijo unigénito, nuestro Señor Jesucristo, y en el Espíritu Santo Paráclito» (D 1).

«La clemente Trinidad es una sola divinidad. El Padre, pues, y el Hijo y el Espíritu Santo, es una sola fuente, una sola substancia, una sola virtud, una sola potestad» (D 17).

«La fe católica es que veneremos a un solo Dios en la Trinidad, y a la Trinidad en la unidad; sin confundir las personas ni separar las substancias» (D 39).

«Y así Dios es el Padre, Dios es el Hijo y Dios es el Espíritu Santo; y, sin embargo, no son tres dioses, sino un solo Dios» (D 39).

La Iglesia proclamó repetidas veces, con energía, la misma doctrina de fe al condenar las herejías contrarias: el sabelianismo, triteísmo y subordinacionismo (D 48-51), el arrianismo (D 54), el macedonianismo (D 86), el priscilianismo (D 275ss), los albigenses (D 428), etc.

El concilio de Florencia, en su decreto para los jacobitas, del 4 de febrero de 1441, expuso ampliamente la fe de la Iglesia en torno al misterio trinitario. Por su interés extraordinario recogemos a continuación el largo texto de la declaración conciliar:

«La sacrosanta Iglesia Romana, fundada por la palabra del Señor y Salvador nuestro, firmemente cree, profesa y predica a un solo verdadero Dios

omnipotente, inmutable y eterno, Padre, Hijo y Espíritu Santo, uno en esencia y trino en personas. El Padre ingénito, el Hijo engendrado del Padre, el Espíritu Santo que procede del Padre y del Hijo. Que el Padre no es el Hijo o el Espíritu Santo; el Hijo no es el Padre o el Espíritu Santo; el Espíritu Santo no es el Padre o el Hijo, sino que el Padre es solamente Padre, y el Hijo solamente Hijo, y el Espíritu Santo solamente Espíritu Santo. Sólo el Padre engendró de su substancia al Hijo, sólo el Hijo fue engendrado del Padre solo, y sólo el Espíritu Santo procede juntamente del Padre y del Hijo. Estas tres personas son un solo Dios, y no tres dioses; porque las tres tienen una sola substancia, una sola esencia, una sola naturaleza, una sola divinidad, una sola inmensidad, una eternidad, y todo es uno donde no obsta la oposición de relación.

Por razón de esta unidad, el Padre está todo en el Hijo, todo en el Espíritu Santo; el Hijo está todo en el Padre, todo en el Espíritu Santo; el Espíritu Santo está todo en el Padre, todo en el Hijo. Ninguno precede a otro en eternidad, o le excede en grandeza, o le sobrepuja en potestad. Eterno, en efecto, y sin comienzo es que el Hijo exista del Padre; y eterno y sin comienzo es que el Espíritu Santo proceda del Padre y del Hijo. El Padre, cuanto es o tiene, no lo tiene de otro, sino de sí mismo; y es principio sin principio. El Hijo, cuanto es o tiene, lo tiene del Padre, y es principio de principio. El Espíritu Santo, cuanto es o tiene, lo tiene juntamente del Padre y del Hijo. Mas el Padre y el Hijo no son dos principios del Espíritu Santo, sino un solo principio. Como el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo no son tres principios de la creación, sino un solo principio.

A cuantos, consiguientemente, sienten de modo diverso y contrario, los condena, reprueba y anatematiza, y proclama que son ajenos al cuerpo de Cristo, que es la Iglesia» (D 703-705).

Esta es la fe de la Iglesia, obtenida directamente por divina revelación. El teólogo no puede alterar ni modificar en lo más mínimo esos datos sagrados, que la Iglesia custodia y proclama fidelísimamente a través de los siglos. Pero es función propia y nobilísima de la teología explicarlos del mejor modo posible, a base de analogías tomadas del orden natural y de la confrontación de los datos de la fe con los principios de la sana filosofía, con el fin de obtener una mayor comprensión de la doctrina revelada, haciendo ver su maravillosa armonía interna y externa y mostrando la inanidad de cuantas objeciones puedan oponerse a ella. Es lo que vamos a ver inmediatamente en la siguiente sección.

SECCIÓN SEGUNDA

EXPOSICION TEOLOGICA DEL MISTERIO TRINITARIO

257. Examinada en la sección anterior la existencia del misterio trinitario a la luz de la divina revelación, vamos a abordar ahora su explicación teológica a la luz de la razón natural iluminada por la fe.

En esta sección, estrictamente teológica, seguiremos al detalle la magnífica síntesis de Santo Tomás en su maravillosa *Suma Teológica*. Creemos que la exposición del Doctor Angélico no ha sido superada todavía por nadie, ni parece probable que lo pueda ser jamás: tan perfecta y acabada es. Escuchemos a un teólogo contemporáneo a propósito de esto [1]:

«Ningún tratado de teología salió de la inspirada pluma del Doctor Angélico con tanta perfección como el de laTrinidad. En él todo es unidad, armonía, lógica impecable, luz y claridad convergiendo sobre el fondo oscuro del más inaccesible de los misterios de nuestra fe. Lo que la razón no es capaz de ver ni demostrar, gozosa lo cree la fe después de conocer la explicación de Santo Tomás y ver lo razonable del acto sobrenatural que le presta en su asentimiento. Razón y fe se estrechan así, sin confundirse, en un abrazo íntimo de amor en el claroscuro de los misterios divinos».

Y un poco más abajo añade todavía el mismo autor [2]:

«Santo Tomás elaboró uno de los tratados más perfectos que salieron de su inspirada pluma, si fuera posible graduar la perfección con que consumó cada uno de ellos. Porque en el de la Trinidad todo es unidad, armonía perfecta, penetración suma, unida a una sublime sencillez, brevedad casi angélica, luz oscura de misterio, que da la sensación de que se ha llegado a la inteligencia de lo que en esta vida no puede comprenderse».

Para que el lector pueda abarcar en una mirada sintética de conjunto todo el panorama del tratado de la Santísima Trinidad tal como lo concibió Santo Tomás y vamos a exponerlo nosotros, le ofrecemos a continuación el cuadro esquemático del mismo.

[1] P. CUERVO, O. P., en *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, ed. bilingüe, t.2 (BAC, Madrid 1948) p.xv.
[2] Ibid., p.15.

I. Las procesiones divinas.
II. Las relaciones divinas.
III. Las personas divinas...
- A) Consideradas absolutamente.....
  - 1) En común.
    - *a)* Concepto de persona en Dios.
    - *b)* Número de las personas divinas.
    - *c)* La unidad y pluralidad en Dios.
    - *d)* Las nociones divinas.
  - 2) En particular.....
    - *a)* La persona del Padre.
    - *b)* La persona del Hijo.
    - *c)* La persona del Espíritu Santo.
- B) Consideradas relativamente.....
  - 1) A la esencia divina.
  - 2) A las relaciones divinas.
  - 3) A los actos nocionales.
  - 4) Entre sí..
    - *a)* En cuanto a la igualdad o semejanza.
    - *b)* En cuanto a su envío a las almas de los justos.

CAPÍTULO I

LAS PROCESIONES DIVINAS

El estudio de las procesiones divinas es el punto de partida de todo el tratado de la Trinidad si se quiere proceder de una manera ordenada y lógica.

Empecemos dando unas nociones previas.

258. 1. Concepto de procesión. La palabra *procesión* puede entenderse en dos sentidos muy distintos:

a) Para significar un movimiento local progresivo (v.gr., la procesión del Corpus andando por la calle). En este sentido no caben procesiones en Dios, ya que sólo puede afectar a las cosas corporales.

b) Para significar la emanación u origen de una cosa con relación a otra que es su causa o su principio (v.gr., el rayo de sol procede del sol, el hijo procede del padre, el río procede de la fuente, la voz procede de la boca, etc.). En esta acepción filosófica —aunque depurada de sus imperfecciones, como veremos—se emplea la palabra *procesión* en el tratado de la Trinidad.

259. 2. Clases de procesión. En la acepción filosófica que acabamos de señalar cabe distinguir todavía dos clases de procesiones:

a) PROCESIÓN TRANSEÚNTE es aquella en la que el efecto o término de la procesión sale fuera de su causa o principio de origen (v.gr., como la casa procede del arquitecto, el río de la fuente, las criaturas de Dios Creador, etc.). Estas procesiones se llaman también *ad extra* (hacia fuera).

b) PROCESIÓN INMANENTE es aquella en la que el efecto o término de la procesión permanece dentro de su causa o principio de origen (v.gr., la idea o verbo mental permanece dentro de la inteligencia que lo produce). Estas procesiones se llaman también *ad intra* (hacia dentro).

Las procesiones pueden considerarse también en sentido *activo* y en sentido *pasivo*, según se refieran a la operación del agente o al término de su operación. Y así, v.gr., en la generación de un hijo, la procesión activa corresponde al padre, y la pasiva, al hijo.

3. **Doctrina católica.** Presupuestas estas nociones, vamos a establecer en una serie de conclusiones la doctrina relativa a las procesiones divinas.

Conclusión 1.ª En Dios se dan ciertamente procesiones transeúntes o «ad extra». (De fe.)

260. Esta conclusión consta implícitamente en todos los Símbolos de la fe cuando se dice: «Creo en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra» (D 7). La producción de los seres creados, sacándolos de la nada, es una operación *ad extra* de la omnipotencia divina.

Volveremos ampliamente sobre esto en el tratado de *Dios Creador*, que constituye la tercera parte de nuestra obra.

Conclusión 2.ª En Dios se dan también dos procesiones inmanentes o «ad intra». (De fe.)

261. Esta conclusión es de capital importancia en la teología trinitaria, constituyendo como el punto de partida o base fundamental de toda ella. Vamos, pues, a exponer cuidadosamente las pruebas.

a) LA SAGRADA ESCRITURA. En el Evangelio se nos habla continuamente de dos personas divinas que reciben los nombres de *Padre* e *Hijo*, y es evidente que el Hijo tiene que *proceder* del Padre. El mismo Cristo dice expresamente:

«Yo he salido de Dios *(ego ex Deo processi)* y vengo de Dios» (Io 8,42),

expresión que los Santos Padres y exegetas católicos han interpretado siempre no sólo en el sentido de la venida de Cristo a este mundo, sino de su procedencia divina y eterna en el seno del Padre. El evangelista San Juan habla expresamente en este sentido cuando escribe en el prólogo de su evangelio.

«A Dios nadie le vio jamás. Dios Unigénito, *que está en el seno del Padre*, ése nos le ha dado a conocer» (Io 1,18).

Por otra parte, hablando del Espíritu Santo que enviará sobre sus apóstoles, dice expresamente el mismo Cristo:

«Cuando venga el abogado que yo os enviaré de parte del Padre, el Espíritu de verdad, *que procede del Padre*, él dará testimonio de mí» (Io 15,26).

La procesión del Espíritu Santo consta, pues, en la Sagrada Escritura, de manera tan clara e inequívoca como la del Hijo. Luego, según la Sagrada Escritura, hay en Dios dos procesiones inmanentes distintas, la del Hijo y la del Espíritu Santo. El Padre no procede de nadie, sino que es el principio de toda la Trinidad, y así se distingue realmente de las otras dos personas divinas que proceden de El. Por eso sólo existen *dos procesiones* dentro del mismo Dios, aunque las personas divinas sean tres. Tal es la enseñanza que se desprende clarísima de la divina revelación.

b) El magisterio de la Iglesia. La Iglesia ha enseñado siempre desde el principio estas dos procesiones divinas en los *Símbolos de la fe* y en los concilios, condenando—como veremos—las herejías contrarias, principalmente el sabelianismo, que las negaba (cf. D 48.60.85), y el arrianismo y macedonianismo, que hacían del Hijo y del Espíritu Santo verdaderas criaturas (D 54.58. 62.85-86, etc.), confundiendo las procesiones inmanentes divinas con las transeúntes.

c) La razón teológica. Escuchemos el magnífico razonamiento de Santo Tomás, que tiene la ventaja de refutar las herejías contrarias al mismo tiempo que sienta la verdadera doctrina católica [1]:

«La Sagrada Escritura, hablando de Dios, emplea términos que pertenecen a la procesión. Pero hay quienes han entendido esta procesión de distintas maneras.

a) Unos la tomaron a la manera como el efecto procede de la causa, y de este modo la entendió Arrio, diciendo que el Hijo procede del Padre como su primera criatura, y el Espíritu Santo del Padre y del Hijo como criatura de los dos.—Pero, según esto, ni el Hijo ni el Espíritu Santo serían verdadero Dios, en oposición con lo que del Hijo dice San Juan: *Nosotros estamos en el Verdadero, en su Hijo Jesucristo. El es el verdadero Dios y la vida eterna* (1 Io 5,20). Y del Espíritu Santo dice el Apóstol: *¿No sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo?* (1 Cor 6,19). Tener templo solamente corresponde a Dios.

b) Entendieron otros esta procesión al modo como se dice que la causa procede en el efecto, bien en cuanto lo mueve o bien en cuanto imprime en él su semejanza. Así lo entendió Sabelio al decir que el mismo Dios Padre es el que se llama Hijo en cuanto toma carne de la Santísima Virgen, y que, asimismo, se llama Espíritu Santo en cuanto santifica a la criatura racional y la impulsa a la vida. Pero a esta acepción se oponen las palabras del Señor, que dice de sí en San Juan: *El Hijo nada puede hacer*

[1] Cf. I 27,1. Los paréntesis explicativos son nuestros.

por sí mismo (Io 5,19), y otros muchos pasajes en los cuales se manifiesta que el Padre no es el mismo que el Hijo.

c) Un examen atento revela que uno y otro entendieron la procesión en cuanto es algo que termina al exterior (procesión *ad extra)*; de aquí que ni uno ni otro hallasen procesiones en el mismo Dios. Sin embargo, como toda procesión dice o supone una acción, de la misma manera que de la acción que termina en una materia exterior se sigue una procesión externa (procesión *ad extra)*, a la acción que permanece en el mismo agente corresponde cierta procesión interna (procesión *ad intra)*. Esto, mejor que en parte alguna, se observa en el entendimiento, cuya acción al entender permanece en el mismo que entiende. En quienquiera que entiende, por el solo hecho de entender, procede dentro de él algo, que es la concepción de la cosa entendida, que proviene del poder intelectual y procede del conocimiento o noticia de la cosa. Esta concepción es la que enuncia la palabra (cuando expresamos por medio de ella la idea concebida en la mente) y se llama *verbo o palabra del corazón*, significado por el verbo o palabra de la boca.

Ahora bien: como Dios es superior a todas las cosas, lo que se dice de Dios no se ha de entender al modo como lo hallamos en las criaturas ínfimas, cuales son los cuerpos, sino a la manera como se halla en las criaturas superiores, que son las substancias espirituales; sin olvidar que ni siquiera la semejanza que en ellas sorprendemos alcanza a representar la realidad divina (que dista infinitamente de toda representación creada). No hemos, pues, de entender la procesión divina al modo como se realiza en los cuerpos, bien se trate del movimiento local o de la acción de las causas cuando producen un efecto exterior cual sería el paso del calor de un cuerpo caliente a otro que se va calentando (procesiones *ad extra)*, sino en cuanto *emanación inteligible*, o sea como emana el verbo mental de la inteligencia del que lo emite, que permanece dentro de él (procesión *ad intra)*. Y así es como la fe católica admite las procesiones en Dios».

Esta magnífica doctrina, tomada fundamentalmente de San Agustín, pero depurada y perfeccionada por el Doctor Angélico, es la más profunda y sublime explicación teológica—a la vez que la más sencilla y natural—que se puede dar del gran misterio trinitario. En las conclusiones siguientes veremos de qué manera la procesión del Hijo es una verdadera *generación* y no así la del Espíritu Santo, que procede, por vía de amor, del Padre y del Hijo a la vez como de un principio único, según nos enseña la fe católica.

Veamos antes las dificultades que el mismo Santo Tomás se plantea en este primer artículo, cuya solución completa y redondea la doctrina.

DIFICULTAD. Procesión significa un movimiento hacia fuera. Pero en Dios nada hay móvil ni extraño. Luego tampoco hay procesión.

RESPUESTA. La dificultad se refiere a la procesión en el sentido de movimiento local, o en cuanto acción que tiende a materia o efecto exterior (procesiones *ad extra*). Pero las procesiones íntimas de Dios no son de esta naturaleza (ad 1).

DIFICULTAD. Lo procedente es diverso de aquello de que procede. Pero en Dios no hay diversidad, sino máxima simplicidad. Luego no hay en El procesión alguna.

RESPUESTA. Lo procedente según la procesión hacia fuera es forzosamente distinto de aquello de que procede. Pero lo que procede hacia dentro de una procesión intelectual no es necesario que sea diverso. Más aún, cuanto más perfectamente proceda, tanto más uno es con aquel del que procede. Sabido es, en efecto, que cuanto más perfectamente se entiende una cosa, tanto la concepción intelectual es más íntima al que entiende y más una con él; porque el entendimiento, en el acto de entender, se hace una sola cosa con el objeto entendido. Por tanto, como el entendimiento divino alcanza el supremo grado de perfección, es necesario que el Verbo divino sea perfectamente uno con aquel del que procede (el Padre), excluida toda diversidad (ad 2).

DIFICULTAD. Proceder de otro parece repugnar a la noción de primer principio. Pero, según vimos, Dios es el primer principio. Luego en Dios no cabe procesión.

RESPUESTA. Proceder de principio como cosa extraña y diversa repugna a la razón de primer principio. Pero proceder como algo íntimo y sin diversidad por modo inteligible, va incluido en la razón de primer principio. Así, por ejemplo, cuando decimos que el arquitecto es el principio de un edificio, incluimos en la razón de principio la concepción de su arte, y se incluiría en la razón de primer principio si el arquitecto fuese el primer principio. Dios, que es el primer principio de todas las cosas, se compara a las cosas creadas como el artista a su obra de arte (ad 3).

Conclusión 3.ª La procesión del Hijo tiene razón de verdadera y propia generación. (De fe.)

262. La fe católica no sólo nos enseña la existencia de dos procesiones en Dios—como acabamos de ver—, sino además que la primera procesión, o sea la del Verbo, tiene razón de verdadera y propia generación, estableciéndose entre las dos primeras personas divinas las relaciones de paternidad y filiación. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. El nombre propio y característico que la Sagrada Escritura aplica a la primera persona es el de *Padre*, y el que aplica a la segunda es el de *Hijo* o *Verbo*. Citamos algunos de los innumerables pasajes:

«Yavé me ha dicho: 'Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado yo'» (Ps 2,8; cf. Hebr 1,5).

«Este es mi Hijo muy amado, en quien tengo mis complacencias» (Mt 3,17).

«Nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiere revelárselo» (Mt 11,27).

«A Dios nadie le vio jamás; Dios Unigénito, que está en el seno del Padre, ése nos le ha dado a conocer» (Io 1,18).

«Por eso los judíos buscaban con más ahínco matarle, porque no sólo quebrantaba el sábado, sino que decía a Dios su Padre, haciéndose igual a Dios» (Io 5,18).

«Porque tanto amó Dios al mundo que le dio su Unigénito Hijo» (Io 3,16).

«El Padre y yo somos una sola cosa» (Io 10,30).

«El Padre nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su amor» (Col 1,13).

«Y esta comunión nuestra es con el Padre y con su Hijo Jesucristo» (1 Io 1,3).

«¿Y quién es el que vence al mundo sino el que cree que Jesús es el Hijo de Dios? (1 Io 5,5).

Los textos podrían multiplicarse abundantemente. El testimonio de la Sagrada Escritura acerca de la paternidad del Padre y de la generación y filiación del Hijo es, pues, del todo claro y explícito.

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. La Iglesia ha proclamado repetidas veces, como dogma de fe, que la segunda persona divina procede de la primera por generación y guarda con ella la relación de Hijo a Padre. He aquí algunos textos:

SÍMBOLO «QUICUMQUE»: «El Hijo es por sólo el Padre, no hecho ni creado, sino engendrado» (D 39).

SÍMBOLO DE NICEA: «Creemos... en un solo Señor Jesucristo, Hijo de Dios, nacido Unigénito del Padre, es decir, de la substancia del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no hecho, consustancial al Padre...» (D 54).

CONCILIO IV DE LETRÁN: «El Padre, engendrando *ab aeterno* al Hijo, le dio su sustancia...» (D 432).

CONCILIO DE FLORENCIA: «El Padre ingénito, el Hijo engendrado del Padre, el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo» (D 703).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Para poder vislumbrar de qué manera la filiación del Verbo de Dios es una verdadera y propia *generación* es preciso, ante todo, tener ideas claras sobre el concepto mismo de generación y las condiciones esenciales que requiere.

La generación propiamente dicha responde a la siguiente definición: «Es el origen que un ser viviente tiene de otro ser viviente por comunicación de su propia naturaleza específica».

De acuerdo con esta definición, para que la generación sea verdadera y real ha de reunir las siguientes condiciones:

a) Que el engendrado sea un ser *viviente*. Por falta de esta condición no se dicen engendradas por nosotros las lágrimas, aunque proceden de un ser viviente.

b) Que el generante lo sea también, porque solamente los seres vivientes pueden engendrar.

c) Que el engendrado proceda del generante por una acción verdaderamente vital, ya que ésta es la única forma de comunicar un viviente su naturaleza a otro viviente. Por falta de esta condición no puede decirse que Eva haya sido engendrada por Adán, aun interpretando materialmente el pasaje bíblico de la formación de Eva de una de sus costillas.

d) Que el engendrado se asemeje al generante en la misma naturaleza específica (como el hombre engendra a otro hombre, y el caballo a otro caballo). Por eso no puede decirse que son engendrados por nosotros los cabellos de nuestra cabeza.

Ahora bien, despojándola de todas las imperfecciones que la generación adquiere forzosamente en los seres creados [2] y trasladando analógicamente sus elementos esenciales al plano de la divinidad, es manifiesto que la primera procesión divina, según la acción vital de entender, tiene razón de verdadera, propia y perfectísima generación. Escuchemos el profundo razonamiento de Santo Tomás [3]:

«La procesión del verbo en Dios se llama *generación*. Para explicarlo hay que tener en cuenta que nosotros empleamos la palabra *generación* en dos sentidos.

a) Primero, de un modo general, aplicada a todo lo que se produce o destruye, y en este caso la generación no es más que la mutación del no-ser al ser. (En este sentido general e impropio la creación del mundo puede llamarse una generación.)

b) Segundo, aplicada a los seres vivientes, y en este caso la generación significa *el origen de un ser vivo que proviene de un principio viviente con el cual está unido*, y a esto se llama propiamente *nacimiento*.

Sin embargo, no todo lo que procede de este segundo modo puede en rigor llamarse *hijo*, sino sólo lo que procede *según la razón de semejanza;* y por esto el pelo o el cabello no tienen razón de engendrados ni de hijos, sino sólo lo que procede según la razón de semejanza. Y no de una semejanza cualquiera, pues los gusanos que se engendran en los animales no tienen razón de generación ni de filiación, aunque en el género (animal) sean semejantes a ellos, sino que para la razón de verdadera generación se requiere que procedan según la razón de semejanza *en la misma naturaleza específica*, como el hombre procede del hombre y el caballo del caballo.

Ahora bien, en los vivientes que pasan de la potencia al acto de vivir, como los hombres y los animales, su generación incluye los dos modos. Pero si hubiese un ser viviente cuya vida no pasase de la potencia al acto, la procesión, caso de haberla en tal viviente, excluiría en absoluto el primer modo de generación (o sea, el que supone tránsito de la potencia al acto, del no-ser al ser), pero podría tener la procesión de *generación*, que es propia de los seres vivientes.

Así, pues, la procesión del Verbo en Dios tiene razón de generación. Porque procede por operación intelectual, que es operación vital; y proviene de un principio que le está unido, como ya dijimos; y según la razón de semejanza, porque la concepción del entendimiento (o sea, la idea o verbo mental) es una semejanza de lo conocido; y, por fin, es de la misma naturaleza, porque en Dios ser y entender son una sola y misma cosa, según vimos en su lugar correspondiente. Por tanto, en Dios la procesión del Verbo recibe el nombre de generación, y el Verbo procedente el de Hijo.»

Como se ve, la procesión del Verbo de Dios reúne todas las condiciones esenciales para que sea y pueda llamarse verdadera *generación* en el sentido verdadero y propio que corresponde a los seres vivientes, aunque despojada enteramente de todas las imperfecciones que necesariamente lleva consigo en los seres creados.

Veamos ahora, para completar esta doctrina, la solución de las dificultades que pueden oponérsela.

[2] Toda generación *creada*, en efecto, lleva consigo una serie de imperfecciones inevitables: tránsito del no-ser al ser, de la potencia al acto, materialidad, transmutación, tiempo, distinción numérica de naturaleza dentro de la misma unidad específica, etc., etc. Nada de esto puede hallarse en las procesiones divinas *ad intra*.

[3] I 27,2. Los paréntesis explicativos son nuestros.

DIFICULTAD. La generación es la mutación del no-ser al ser, opuesta a la corrupción, y el sujeto de una y otra es la materia. Pero nada de esto hay en Dios. Luego no puede haber en El generación.

RESPUESTA. La dificultad se refiere a la generación tomada en el primer sentido, en cuanto implica el paso de la potencia al acto; y así no existe en Dios, según hemos dicho (ad 1).

DIFICULTAD. En Dios hay procesión por vía de inteligencia, según hemos dicho. Pero entre nosotros tales procesiones no se llaman generación. Luego tampoco en Dios.

RESPUESTA. En nosotros, el acto de entender no es la misma sustancia del entendimiento, y por esto el verbo mental procedente de nuestra operación intelectual no es de la misma naturaleza que su principio, y de aquí que, propia y adecuadamente, no pueda llamarse hijo. En cambio, el entender divino *es la misma sustancia del que entiende*, según ya vimos; y, por tanto, el verbo mental procedente procede como subsistente en su misma naturaleza, y por esto con toda propiedad se llama engendrado e Hijo. Y ésta es la razón de que la Sagrada Escritura, para darnos a conocer la procesión de la Sabiduría divina, use expresiones que pertenecen a la generación de los seres vivientes, como los de *concepción* y *parto*. Así, en el libro de los Proverbios se dice de la Sabiduría divina: *Aún no existían los abismos, y yo había sido ya concebida; antes que los collados fui yo dada a luz* (Prov 8,24-25). Si, pues, tratándose de la operación de nuestro entendimiento, usamos del término *concepción*, no es porque nuestro verbo mental tenga la misma naturaleza que nosotros, sino por cuanto en él se halla la semejanza de la cosa entendida (ad 2).

DIFICULTAD. Todo lo engendrado recibe el ser de quien lo engendra. Luego el ser de lo engendrado es un ser recibido. Pero no hay ser recibido que sea subsistente por sí mismo. Si, pues, como ya vimos, el ser divino es un ser subsistente por sí mismo, síguese que no es divino el ser de ninguna cosa engendrada. Luego en Dios no hay generación.

RESPUESTA. No todo lo que se recibe es recibido en algún sujeto, pues de lo contrario no podría decirse que toda la substancia de las cosas creadas haya sido recibida de Dios, porque no existía sujeto alguno destinado a recibir la totalidad de la substancia creada [4]. Por consiguiente, lo engendrado en la divinidad recibe el ser del que lo engendra; pero no como si este ser fuese recibido en una materia o sujeto (cosa que repugna a la subsistencia del ser divino), sino que se llama ser recibido en cuanto que el procedente tiene de otro el ser divino, no como algo distinto del ser divino. La razón es porque en la misma perfección del ser divino están contenidos el verbo que procede intelectualmente y el principio del verbo, así como cualquier otra cosa perteneciente a su perfección, como ya vimos (ad 3).

Volveremos sobre la generación del Verbo al hablar de las divinas personas en particular. Veamos ahora lo relativo a la segunda

[4] Quiere decir que, antes de la creación de las cosas, no existía receptáculo alguno para recibir esas cosas cuando Dios las creara, ya que la nada no tiene realidad alguna existencial: la nada no existe ni ha existido nunca. *(Nota del autor.)*

procesión divina, que da origen al Espíritu Santo, tercera persona de la Santísima Trinidad.

Conclusión 4.ª Además de la procesión del Verbo existe en Dios otra segunda procesión «ad intra», por vía de amor, que da origen al Espíritu Santo. (De fe.)

263. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Consta en infinidad de lugares del Nuevo Testamento la existencia del Espíritu Santo como persona distinta del Padre y del Hijo. Véase, por ejemplo, el siguiente texto del maravilloso sermón de la Cena que Cristo dirigió a sus apóstoles:

«Cuando venga el abogado *que yo os enviaré de parte del Padre*, el Espíritu de verdad *que procede del Padre*, él dará testimonio de mí» (Io 15,26).

En este texto aparece claro que el Espíritu Santo es distinto del Hijo, puesto que *lo enviará el Hijo* a los apóstoles de parte del Padre, y distinto también del Padre, puesto que *procede de El*. No es posible hablar de manera más clara y explícita.

a) El magisterio de la Iglesia. La existencia del Espíritu Santo consta expresamente en todos los símbolos de la fe. Que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo por vía de amor o de espiración activa lo enseñan también explícitamente los concilios, como veremos en su lugar correspondiente (cf. n.265).

c) La razón teológica. Escuchemos a Santo Tomás [5]:

«En Dios hay dos procesiones: la del Verbo y otra. Para explicarlo, téngase en cuenta que en Dios no hay procesión *(ad intra)* más que por razón de las operaciones que no tienden a cosa extrínseca, sino que permanecen en el mismo Dios. Ahora bien, en la naturaleza intelectual, esta clase de operaciones son la del *entendimiento* y la de la *voluntad*. Por la acción de la inteligencia se produce el verbo mental, y por la operación de la voluntad hay también en nosotros otra procesión, que es la procesión del amor, por la cual lo amado está en el amante, como por la concepción del verbo la cosa dicha o entendida está en el que entiende. De aquí, pues, que, además de la procesión del Verbo, se admite otra procesión en Dios, que es la procesión del Amor».

Veamos ahora de qué manera esta segunda procesión no puede llamarse ni tiene razón de generación.

Conclusión 5.ª La procesión de amor en Dios no es ni puede llamarse generación. La persona divina que de ella procede no puede llamarse Hijo, sino Espíritu. (De fe.)

264. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. La Sagrada Escritura designa siempre a la tercera persona divina con los nombres de Espíritu Santo, Paráclito, Espíritu de verdad, etc., pero nunca con el nom-

[5] I. 27,3.

bre de Hijo. Más aún: nos dice expresamente que la segunda persona, el Hijo, es el *Unigénito* del Padre (cf. Io 1,14 y 18; 3,16, etc.). Luego hablar de *generación* con relación al Espíritu Santo sería oponerse manifiestamente al lenguaje de la Sagrada Escritura.

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Lo ha declarado expresamente en multitud de ocasiones. He aquí, por ejemplo, la afirmación terminante del símbolo *Quicumque:*

«El Padre, por nadie fue hecho, ni creado, ni engendrado. El Hijo fue por sólo el Padre, no hecho ni creado, sino engendrado. El Espíritu Santo, del Padre y del Hijo, no fue hecho, ni creado, *ni engendrado, sino que procede*» (D 39).

Y en el símbolo del concilio XI de Toledo se precisa con mayor detalle:

«También creemos que el Espíritu Santo, que es la tercera persona en la Trinidad, es un solo Dios e igual con Dios Padre e Hijo; no, sin embargo, engendrado o creado, sino que, *procediendo de uno y otro*, es el Espíritu de ambos» (D 277).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. He aquí el razonamiento de Santo Tomás [6]:

«La procesión de amor en Dios no debe llamarse generación. Para entenderlo, téngase en cuenta que la diferencia entre el entendimiento y la voluntad consiste en que el entendimiento se pone en acto cuando el objeto entendido está presente en él por su semejanza (o sea, por la formación de la especie intelectiva, a través de la cual le conoce); y, en cambio, la voluntad se pone en acto, no porque en ella haya semejanza alguna de lo querido (ya que la voluntad no forma ninguna especie intelectiva del objeto), sino porque en la voluntad hay cierta inclinación o tendencia a lo que quiere.

Así, pues, la procesión que se produce por una operación del entendimiento (cual es la del Verbo) es según la razón de semejanza y, por consiguiente, puede tener razón de generación, porque todo el que engendra, engendra algo semejante a él. Pero la procesión que se produce por una operación de la voluntad (cual es la del Espíritu Santo) no tiene razón de semejanza, sino más bien razón de impulso o movimiento hacia algo. Por consiguiente, lo que en Dios procede por modo de amor (el Espíritu Santo) no procede como engendrado ni como hijo, sino más bien como *espíritu*, con cuyo nombre se designa cierta moción o impulso vital, a la manera como alguien se dice que es movido o impulsado por el amor a ejecutar alguna cosa».

Conclusión 6.ª El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo como de un solo principio de espiración activa. (De fe.)

265. Esta conclusión tiene dos partes, que vamos a examinar por separado.

PRIMERA PARTE. *El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo.* (De fe.)

[6] I 27,4. Los paréntesis explicativos son nuestros.

He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. No lo dice expresamente en ningún lugar, pero se deduce sin esfuerzo comparando entre sí algunos textos. El Señor dice en el evangelio de San Juan:

«Cuando venga el abogado que yo os enviaré de parte del Padre, el Espíritu de verdad, *que procede del Padre*, él dará testimonio de mí» (Io 15,26).

Tenemos, pues, la revelación formal y explícita de que el Espíritu Santo procede del Padre. Veamos ahora la procedencia del Hijo.

El mismo Cristo les dice a los apóstoles hablándoles del Espíritu Santo que les iba a enviar:

«Cuando viniere el Espíritu de verdad, os guiará hacia la verdad completa, porque no hablará de sí mismo, sino que *hablará lo que oyere* y os comunicará las cosas venideras. El me glorificará, porque *tomará de lo mío y os lo dará a conocer*. Todo cuanto tiene el Padre es mío; por esto os he dicho que *tomará de lo mío* y os lo dará a conocer» (Io 16,13-15).

A base de este texto se puede construir el siguiente argumento teológico: el Espíritu Santo *oye* y *toma del Hijo* toda verdad y ciencia. Pero la ciencia y el ser no se distinguen en el Espíritu Santo, sino que son una sola y misma cosa. Luego si el Espíritu Santo toma del Hijo la *ciencia*, toma también de El su mismo *ser*. Luego el Espíritu Santo procede del Hijo, y también del Padre, puesto que la ciencia del Hijo es la mismísima del Padre.

b) El magisterio de la Iglesia. La Iglesia enseñó siempre, desde los tiempos primitivos, que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo *(qui ex Patre Filioque procedit)*, si bien la expresión *Filioque* no fue extendida definitivamente a toda la Iglesia universal hasta el siglo XI bajo el pontificado de Benedicto VIII.

La Iglesia ortodoxa griega viene enseñando desde el siglo IX que el Espíritu Santo procede únicamente del Padre. Un sínodo de Constantinopla presidido por Focio en el año 879 rechazó como herético el aditamento *Filioque* (= y del Hijo) de los latinos.

Contra esto declaró el segundo concilio universal de Lyón (año 1274):

«Confesamos con fiel y devota profesión que el Espíritu Santo *procede del Padre y del Hijo*, no como de dos principios, sino como de un solo principio...

Mas, como algunos, por ignorancia de la anterior irrefragable verdad, han caído en errores varios, nosotros, queriendo cerrar el camino a tales errores, con aprobación del sagrado concilio, condenamos y reprobamos a los que osaren negar que el Espíritu Santo procede eternamente *del Padre y del Hijo*, o también con temerario atrevimiento afirmen que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo como de dos principios y no como de uno» (D 460).

Esta misma, en lo substancial, era ya la enseñanza contenida en los símbolos del concilio de Toledo del año 447 (D 19), del

Quicumque (D 39), del concilio XI de Toledo del año 675 (D 277), del concilio IV de Letrán (D 428), etc.

En el concilio de Florencia (años 1438-1445) se volvió a disputar largamente entre los teólogos griegos y latinos acerca de la legitimidad de la expresión *Filioque*. Los griegos acusaban a los latinos de haber corrompido con esa adición la fe proclamada en los símbolos de Nicea (D 54) y de Constantinopla (D 86), en los que no figura esa expresión. Pero los teólogos latinos defendieron con vigor y lógica inflexible la legitimidad de esa expresión, que fue definitivamente promulgada como perteneciente a la fe católica por el propio concilio de Florencia con las siguientes palabras:

«En el nombre de la Santa Trinidad, del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, con aprobación de este concilio universal de Florencia, *definimos* que por todos los cristianos sea creída y recibida esta *verdad de fe*, y así todos profesen que el Espíritu Santo *procede eternamente del Padre y del Hijo (Spiritus Sanctus ex Patre et Filio aeternaliter est)*, y del Padre juntamente y el Hijo tiene su esencia y su ser subsistente, y de uno y otro procede eternamente como de un solo principio, y por única espiración...

Definimos, además, que la adición de las palabras *Filioque* (= y del Hijo) fue lícita y razonablemente puesta en el Símbolo, en gracia de declarar la verdad y por necesidad entonces urgente» (D 691).

Estas últimas palabras del concilio de Florencia nos dan la clave para la interpretación histórica de la añadidura de la expresión *Filioque* a los símbolos primitivos en los que no figura. Nada obsta, en efecto, para que la legítima autoridad eclesiástica añada a los símbolos de la fe—que contienen *algunos* de los dogmas católicos, pero no todos—algún nuevo dogma, o la explicación más detallada de alguno de ellos, cuando lo exija así la necesidad o conveniencia (v.gr., para rechazar las herejías contrarias que hayan ido surgiendo). Corresponde al magisterio infalible de la Iglesia el derecho indiscutible de proponer la fe católica, incluso con nuevas fórmulas, cuando lo requiera alguna necesidad [7]. Y así, el concilio de Nicea (año 325) enriqueció el Símbolo de los apóstoles con nuevas añadiduras, y el concilio primero de Constantinopla (año 381) lo enriqueció todavía más.

La expresión *Filioque* parece que se introdujo por primera vez en España contra los errores de los arrianos, priscilianistas y macedonianos, que propalaban la herética doctrina de que el Espíritu Santo era una criatura del Hijo, y no Dios como el Padre y el Hijo.

Es evidente, por otra parte, que la partícula *Filioque* nada contiene contra los símbolos de Nicea y de Constantinopla, sino que es tan sólo una explicación más detallada de lo proclamado en ellos.

c) La razón teológica. La razón teológica—como hemos dicho repetidas veces—no puede demostrar directamente ningún misterio sobrenatural, pero puede señalar su belleza y armonía con los datos de la sana razón y hacer ver los inconvenientes que se seguirían de lo contrario.

[7] Cf. I 36,2 ad 2.

Santo Tomás da dos principales razones que obligan a decir que el Espíritu Santo procede también del Hijo [8]:

1.ª Porque, si no procediese del Hijo, no podría distinguirse personalmente de El, ya que—como veremos ampliamente al hablar de las *relaciones* divinas—lo que distingue a las divinas personas entre sí no es algo *absoluto* (porque entonces no sería una misma la esencia de las tres, ya que todo lo que es absoluto en Dios pertenece a la unidad de la esencia), sino algo *relativo*, o sea, las mismas relaciones *opuestas* entre sí (paternidad-filiación-procesión). Ahora bien: si el Espíritu Santo procediera de sólo el Padre (como el Hijo), no habría distinción personal alguna entre el Hijo y el Espíritu Santo, ya que no existiría entre ellos ninguna relación *opuesta*: serían *una sola persona* con dos relaciones opuestas a las dos del Padre. Mas esto es herético, porque va contra el dogma trinitario. Luego es necesario que el Hijo y el Espíritu Santo se refieran uno al otro con relaciones *opuestas*. Pero en Dios no puede haber otras relaciones opuestas que las de origen—como veremos al hablar de ellas—, y las opuestas relaciones de origen son relaciones de *principio* y de lo que proviene de un principio. Luego no queda otro recurso que decir, o que el Hijo procede del Espíritu Santo—lo que es herético y nadie dice—, o que el Espíritu Santo procede del Hijo, como nos enseña la fe.

2.ª Por el concepto de la procesión de *amor*, que da origen al Espíritu Santo. Hemos dicho que el Hijo procede por vía de entendimiento como verbo, y el Espíritu Santo por vía de voluntad, como amor. Pero el amor es necesario que proceda del verbo, pues no amamos cosa alguna sino en cuanto la hemos concebido en la mente. Por tanto, esto mismo prueba que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo.

SEGUNDA PARTE. *El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo como de un solo principio de espiración activa.* (De fe.)

He aquí las pruebas:

a) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. El concilio II de Lyón (año 1274) promulgó solemnemente el siguiente canon, que ya hemos citado en parte:

«Confesamos con fiel y devota profesión que el Espíritu Santo procede eternamente del Padre y del Hijo, no como de dos principios, sino como de un solo principio; no por dos espiraciones, sino por única espiración. Esto hasta ahora ha profesado, predicado y enseñado, esto firmemente mantiene, predica, profesa y enseña la sacrosanta Iglesia Romana, madre y maestra de todos los fieles; esto mantiene la sentencia verdadera de los Padres y doctores ortodoxos, lo mismo latinos que griegos. Mas, como algunos, por ignorancia de la anterior irrefragable verdad, han caído en errores varios, nosotros, queriendo cerrar el camino a tales errores, con aprobación del sagrado concilio, condenamos y reprobamos a los que osaren negar que el Espíritu Santo procede eternamente del Padre y del Hijo, o también con temerario atrevimiento afirmar que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo como de dos principios y no como de uno» (D 460).

[8] I 36,2.

Por su parte, el concilio Florentino (años 1438-1445) promulgó también el siguiente solemne canon:

«En el nombre de la Santa Trinidad, del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, con aprobación de este concilio universal de Florencia, *definimos* que por todos los cristianos sea creída y recibida *esta verdad de fe*, y así todos profesen que el Espíritu Santo procede eternamente del Padre y del Hijo, y del Padre juntamente y del Hijo tiene su esencia y su ser subsistente, y de uno y otro procede eternamente como de un solo principio, y por única espiración» (D 691).

b) La razón teológica. Santo Tomás la expone en la siguiente forma, breve y sencilla [9]:

«El Padre y el Hijo son uno en todo lo que no interviene para distinguirlos la oposición relativa. Y como en cuanto a ser principio del Espíritu Santo no se oponen relativamente, síguese que el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo».

Conclusión 7.ª No hay en Dios más procesiones «ad intra» que la generación del Verbo y la procedencia del Espíritu Santo. (De fe.)

266. Consta expresamente por la Sagrada Escritura, que nos habla únicamente de las tres divinas personas en Dios (cf. Mt 18,19), y el magisterio infalible de la Iglesia, que lo ha definido así repetidas veces. Santo Tomás expone el razonamiento teológico en la siguiente forma [10]:

«No pueden concebirse procesiones internas en Dios más que por razón de las acciones que permanecen en el propio agente. Pero éstas, en la naturaleza intelectual y divina, son exclusivamente dos: *entender* y *querer*. Porque el *sentir*, que también parece acción inmanente, es, en primer lugar, ajeno a la naturaleza intelectual, y además no es totalmente extraño al género de acciones que terminan fuera del sujeto, puesto que la sensación se realiza por la acción de lo sensible en el sentido (v.gr., del calor sobre el cuerpo). Resulta, por tanto, que no pueden haber en Dios otras procesiones que la del Verbo y la del Amor».

Conclusión 8.ª En Dios no puede haber más que un solo Verbo y un solo Amor. (Completamente cierta en teología.)

267. Al contestar a una dificultad en el artículo que acabamos de citar expone Santo Tomás la razón clarísima por la que el Verbo no puede producir otro Verbo, ni el Espíritu Santo otro Espíritu Santo. He aquí la dificultad con su respuesta [11]:

Dificultad. La fecundidad de Dios es mucho mayor que la nuestra. Pero en nosotros no hay tan sólo una procesión de verbo mental, sino muchas, porque de una idea o verbo mental provienen en nosotros muchas otras ideas o verbos, y de un amor proceden otros muchos amores. Luego en Dios deben haber también muchas más de dos procesiones.

[9] Cf. I 36,4.
[10] I 27,5.
[11] Cf. I 27,5 ad 3.

RESPUESTA. Según hemos dicho, Dios con un solo y simplicísimo acto lo entiende todo, y de la misma manera lo ama todo. Por consiguiente, en El no es posible que de un verbo proceda otro verbo y de un amor otro amor. Un solo verbo perfecto hay en El y un solo amor perfecto, y en esto se manifiesta su perfecta fecundidad (ad 3).

O sea, que el Verbo agota de manera total y exhaustiva la infinita potencia intelectual de Dios, y el Espíritu Santo la infinita potencia amorosa del Padre y del Hijo. Por eso es imposible que el Verbo produzca otro Verbo, o el Espíritu Santo otro Espíritu Santo.

CAPÍTULO 2

LAS RELACIONES DIVINAS

Abordamos ahora una de las cuestiones del tratado de *Dios trino* más difíciles de dar a entender a los no acostumbrados a las altas especulaciones filosóficas. Haremos, sin embargo, un esfuerzo de claridad y de síntesis.

Empecemos con unas nociones previas.

268. 1. **Concepto de relación.** En las cosas existentes podemos distinguir dos categorías de seres: absolutos y relativos. *Absolutos* son aquellos que tienen el ser en orden a sí mismos, como las substancias de las cosas; *relativos* son aquellos que tienen el ser en orden a otro, como la paternidad de un padre con relación a su hijo. La paternidad—en efecto—nada es desvinculada de la relación al hijo: sin el hijo, no existe ni puede existir.

Según esto, la *relación*, en general, puede definirse: *El orden que una cosa dice con respecto a otra.*

269. 2. **Sus elementos.** Tres son los elementos que incluye necesariamente toda relación: *sujeto, término* y *fundamento* de la misma. En la relación de paternidad el sujeto es el *padre;* el término, el *hijo*, y el fundamento de la relación, la *generación*, en virtud de la cual el sujeto es padre y el término hijo.

El sujeto y el término se llaman *extremos* de la relación, y el fundamento recibe el nombre de *medio*. Toda la razón de los extremos en cuanto tales consiste en su relación u ordenación al otro extremo (en el *esse ad aliud* de los escolásticos).

270. 3. **Clases.** Aunque hay muchas clases de relaciones, aquí nos interesa destacar principalmente las siguientes:

a) RELACIÓN REAL es el orden de una cosa a otra causado por la misma naturaleza de las cosas, independientemente de cualquier operación de nuestro entendimiento. Por ejemplo, existe una relación *real* entre el padre y su hijo aun antes de que nosotros la relacionemos con nuestra mente o nos demos cuenta de ella.

b) RELACIÓN DE RAZÓN—llamada también *lógica*—es el orden que el entendimiento establece entre dos cosas sin que estén rela-

cionadas por sí mismas o por la propia naturaleza de las cosas. Por ejemplo, la relación que establecemos entre el ramo colocado a la puerta de una tienda con el vino que en ella se vende.

c) RELACIÓN MIXTA es aquella en la que uno de los dos extremos se ordena o refiere al otro por su propia naturaleza, o sea, independientemente de cualquier consideración de nuestro entendimiento; pero este otro extremo no dice orden al primero sino en virtud de la consideración de nuestro entendimiento. Tal es, por ejemplo, la relación que existe entre Dios y las cosas creadas, que es *real* por parte de la criaturas, que fueron creadas por Dios y dependen realmente de El; pero es sólo *de razón* por parte de Dios creador, pues la creación de las cosas no estableció en Dios el más mínimo cambio o inmutación. Dios creador es un ser absoluto, no un ser relativo ordenado a las criaturas [1].

d) RELACIÓN MUTUA Y NO MUTUA. Cuando la relación es real por parte de los dos extremos—como la del padre con respecto al hijo—se llama *mutua*, y los extremos se dicen *correlativos*. Cuando es real sólo por uno de los dos extremos—o sea, en las relaciones mixtas, como la de las criaturas a Dios—recibe el nombre de *no mutua*.

Para que la relación sea *mutua* se requieren tres cosas:

1.ª Que el sujeto y el término sean seres *reales*.
2.ª Que el sujeto y el término se distingan *realmente* entre sí.
3.ª Que el fundamento de la relación sea también *real*.

4. **Doctrina católica.** Teniendo en cuenta estas nociones vamos a establecer la doctrina católica sobre las relaciones internas en Dios.

Conclusión 1.ª Existen en Dios relaciones reales internas, o sea, entre las divinas personas. (Cierta según la fe.)

271. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. La doctrina de las relaciones divinas intratrinitarias está implícitamente contenida en los nombres personales de Padre, Hijo y Espíritu Santo. Porque el Padre lo es por su *paternidad* y el Hijo por su *filiación;* por consiguiente, si la paternidad y la filiación no fueran *reales* en Dios, se seguiría que Dios no sería *realmente* Padre o Hijo, sino únicamente según la consideración de nuestra mente, lo que constituye la herejía sabeliana. Luego para evitar esta herejía hay que confesar que la paternidad y la *filiación* son en Dios relaciones *reales*. Y lo mismo hay que decir, como veremos, de la espiración del Espíritu Santo.

b) LOS SANTOS PADRES. La doctrina científica de las relaciones divinas internas fue elaborándose poco a poco por los Santos Padres de los siglos IV y V; en la Iglesia oriental, por los capadocios (San Basilio, San Gregorio Nacianceno y San Gregorio Niseno) y

[1] Cf. I 28,1 ad 3.

por San Cirilo de Alejandría, y en la Iglesia occidental, principalmente por San Agustín. Hay textos abundantes.

c) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. La Iglesia ha enseñado oficialmente la doctrina de las relaciones en distintas ocasiones. He aquí algunas declaraciones:

SÍMBOLO DEL XI SÍNODO DE TOLEDO. «En los nombres *de relación* de las personas, el Padre se refiere al Hijo, el Hijo, al Padre, el Espíritu Santo a uno y otro; y diciéndose *por relación* tres personas, se cree, sin embargo, una sola naturaleza o sustancia... Porque lo que el Padre es, no lo es con *relación* a sí, sino al Hijo; y lo que el Hijo es, no lo es con *relación* a sí, sino al Padre; y de modo semejante, el Espíritu Santo, no a sí mismo, sino al Padre y al Hijo *se refiere en su relación* en que se predica Espíritu del Padre y del Hijo» (D 278).

CONCILIO FLORENTINO. «Estas tres personas son un solo Dios, y no tres dioses; porque las tres tienen una sola sustancia, una sola esencia, una sola naturaleza, una sola divinidad, una sola inmensidad, una eternidad, y *todo es uno donde no obsta la oposición de relación*» (D 703).

d) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Escuchemos al Doctor Angélico [2]:

«Cuando algo procede de un principio de su misma naturaleza, es necesario que ambos—el que procede y el principio de donde procede—convengan en el mismo orden, y, por tanto, es indispensable que tengan entre sí relaciones reales. Por consiguiente, como las procesiones en Dios existen en identidad de naturaleza, según hemos visto, es necesario que las relaciones que se siguen de estas procesiones sean relaciones reales».

Hay que tener muy en cuenta que las relaciones existentes en Dios son *predicamentales*, es decir, verdaderas relaciones cuyo ser consiste, todo él, en la referencia a otro. En las criaturas estas relaciones son algo *accidental*, o sea, algo puramente relativo que no tiene existencia en sí mismo, sino por razón del sujeto, en cuanto *accidente* del mismo. Pero en Dios, en el que no cabe accidente alguno, la relación predicamental es substancial y subsistente. Por eso, al atribuir a Dios relaciones predicamentales, es necesario considerarlas previamente despojadas de toda la composición y materialidad que tienen en las criaturas, no quedándonos más que con la forma pura de relación, proyectada en la eminencia del ser divino. En consecuencia, la relación en Dios se identifica con su esencia, y existe no con una existencia propia y distinta de la de ésta, sino con la misma existencia de la esencia divina [3]. Vamos a precisarlo en una nueva conclusión.

Conclusión 2.ª Las relaciones divinas intratrinitarias se identifican realmente con la esencia divina, distinguiéndose de ella tan sólo con distinción de razón.

272. La primera parte (identidad real) es *de fe;* la segunda (distinción de razón) es teológicamente cierta.

[2] I 28,1.
[3] Cf. P. CUERVO, l.c., p.84-85.

He aquí las pruebas:

a) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Ha declarado expresamente, repetidas veces, la identidad real entre la divina esencia y las relaciones:

CONCILIO DE REIMS. «Creemos y confesamos que el solo Dios Padre y el Hijo y el Espíritu es eterno, y que no hay en Dios cosa alguna, llámense *relaciones*, o propiedades, o singularidades, o unidades, u otras cosas semejantes, que, siendo eternas, no sean Dios» (D 391).

CONCILIO IV DE LETRÁN. «En Dios sólo hay trinidad y no cuaternidad, porque cualquiera de las tres personas es aquella realidad, es decir, la sustancia, esencia o naturaleza divina» (D 432).

Si las personas divinas—constituidas por las *relaciones*—se distinguieran realmente de la esencia divina, habría cuaternidad en Dios, a saber: las tres relaciones o personas y la esencia distinta de ellas, contra la declaración conciliar.

CONCILIO FLORENTINO. «Estas tres personas son un solo Dios y no tres dioses; porque las tres tienen una sola sustancia, una sola esencia, una sola naturaleza, una sola divinidad, una sola inmensidad, una eternidad, y *todo es uno donde no obsta la oposición de relación*» (D 703).

Entre las relaciones y la esencia divina no hay oposición de origen, porque las relaciones ni son producidas por la naturaleza, ni producen la naturaleza, que no es generante, ni engendrada, ni procede. Luego las relaciones y la esencia divina son realmente una misma cosa.

b) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Escuchemos a Santo Tomás explicando las dos partes de la conclusión [4]:

«Todo lo que en la criatura tiene ser accidental, trasladado a Dios, tiene ser substancial, pues nada existe en Dios a la manera de accidente en un sujeto, sino que cuanto en El hay es su esencia. Luego, por lo mismo que la relación en las cosas criadas tiene un ser accidental en el sujeto, la relación que existe realmente en Dios tiene el ser de la esencia divina y se identifica en absoluto con ella.

En cambio, tomada bajo la razón propia de relación, no denota referencia alguna a la esencia, sino más bien al término opuesto (v.gr., el Padre, en cuanto tal, dice referencia al Hijo, no a la esencia divina); por donde se comprende que la relación que existe realmente en Dios se identifica con su esencia en la realidad (o sea, *realmente)* y sólo difiere de ella según el concepto de nuestro entendimiento (o sea, con distinción *de razón)*, por cuanto en la relación va incluida una referencia al término opuesto, que no incluye la palabra esencia. No cabe, pues, duda que en Dios no son cosas distintas el ser de la relación y el de la esencia, sino que son uno y el mismo ser».

Conocida la existencia de relaciones reales en Dios y su identificación real con la esencia divina, veamos ahora cuántas son y si esas relaciones se distinguen realmente entre sí.

[4] Cf. I 28,2. Los paréntesis explicativos son nuestros.

Conclusión 3.ª Las relaciones reales, formalmente existentes en Dios, no son más que cuatro, a saber: paternidad, filiación, espiración activa y espiración pasiva o procesión. (Completamente cierta en teología.)

273. En efecto: en Dios, como vimos, existen dos procesiones divinas inmanentes, una por vía intelectual (generación del Hijo) y otra por vía de amor (procesión del Espíritu Santo). Cada una de esas dos procesiones da origen a dos relaciones reales mutuas. Por consiguiente, son cuatro las relaciones reales formalmente existentes en Dios, a saber:

1.ª La relación del Padre al Hijo: generación activa o *paternidad.*
2.ª La relación del Hijo al Padre: generación pasiva o *filiación.*
3.ª La relación del Padre y del Hijo al Espíritu Santo: *espiración activa.*
4.ª La relación del Espíritu Santo al Padre y al Hijo: *espiración pasiva,* o *procesión.*

Veamos ahora por qué, aunque existen en Dios cuatro relaciones reales, solamente existen tres personas divinas.

Conclusión 4.ª En Dios solamente existen tres relaciones reales opuestas entre sí; y, por lo mismo, sólo hay en El tres personas divinas realmente distintas entre sí.

274. La primera parte (sólo tres relaciones opuestas) es *doctrina cierta en teología;* la segunda (sólo tres personas distintas) es *dogma de fe.*

La razón es porque la *espiración activa,* de la que procede el Espíritu Santo, es común al Padre y al Hijo, y, por lo mismo, no establece una relación *opuesta* entre el Padre y el Hijo, sino únicamente entre ambos y el Espíritu Santo. De ahí que aunque las relaciones reales en Dios sean cuatro, sólo tres son *opuestas entre sí.* Ahora bien: lo que constituye las *personas* en Dios son precisamente las *relaciones opuestas,* no las comunes. Luego es manifiesto que las divinas personas son tres, aunque las relaciones reales en Dios sean cuatro. Escuchemos a Santo Tomás [5]:

«Si bien en Dios hay cuatro relaciones, sin embargo, una de ellas, o sea la *espiración activa,* no se separa de la persona del Padre ni de la del Hijo, sino que conviene a los dos. Por eso, aunque sea relación, no se llama *propiedad,* porque no conviene a una sola persona; ni tampoco es relación *personal,* o sea, constitutiva de persona. En cambio, estas tres relaciones: paternidad, filiación y procesión (o espiración *pasiva),* se llaman *propiedades personales* o constitutivas de personas; pues la paternidad es la persona del Padre; la filiación, la persona del Hijo, y la procesión (o espiración *pasiva),* la persona del Espíritu Santo que procede».

Volveremos sobre esto al hablar de la pluralidad de las personas divinas.

[5] Cf. I 30,2 ad 1.

Recogemos a continuación unas palabras de un teólogo contemporáneo que resumen de manera muy clara y original toda esta difícil doctrina de las divinas relaciones [6]:

«Entre un padre y su hijo hay siempre una relación *real;* su fundamento es el acto mismo de la generación. Sin embargo, con frecuencia no nos damos suficientemente cuenta de que es *doble;* que el padre está realmente en relación con su hijo, y al contrario, y que en uno y en otro es un elemento real de su ser. Pero no es más que un elemento en cierto modo *adventicio.* Un hombre tiene una espera de muchos años antes de engendrar, y puede suceder que nunca tenga hijos. Cuando llega a ser padre, la paternidad es en él una cosa nueva *que no forma parte de su naturaleza.* Si pierde el hijo, permanece íntegro en su realidad de hombre. Inversamente: si todo individuo tiene de hecho un padre, éste puede morir (o aun desaparecer totalmente tratándose de animales); es más, no hay necesidad absoluta de que todo hombre reciba el ser a través de una generación en que le sea comunicada la naturaleza de sus padres [7]. La relación de filiación, lo mismo que la de paternidad, por real que sea, no forma parte de la esencia humana ni entra en nuestra individualidad a título de elemento constitutivo hasta el punto de que, perdido nuestro padre, dejemos de ser la misma persona distinta de toda otra, y nuestro yo individual cambie radicalmente.

En Dios, las relaciones de paternidad y de filiación tienen un carácter muy original. No son menos reales que en las criaturas, pues se establecen entre los términos de una generación real. Pero, en lugar de ser, como en nosotros, elementos *adventicios* que vienen a radicar en la naturaleza y en una individualidad ya constituida, *se identifican con la esencia del mismo Dios.* En el ser necesario no puede haber nada *accidental,* ni se puede tampoco *recibir nada* como en un sujeto distinto. Todo es la plenitud del puro Existir divino. El Padre y Dios no pueden, pues, menos que ser una sola e idéntica realidad substancial o absoluta. No queremos decir que su paternidad no sea real, sino solamente que nosotros tenemos que significar con dos palabras lo que es infinitamente simple en Dios y complejo únicamente en nosotros. Podemos tratar de imaginarlo esforzándonos por *reabsorber con el pensamiento toda la sustancia de un hombre en su paternidad,* de manera que para el espíritu *no tenga otra densidad ontológica que la de ser padre.* Lo mismo sucede con la relación de filiación.

¿Vamos a parar con esto al sabelianismo? No. Quien dice *relación real* entre dos términos, dice también *oposición real y relativa* entre ellos, y por lo mismo *distinción real.* Así, entre un padre y su hijo, como también entre nuestro espíritu y su verbo o su 'suspiro de amor', hay relación real y también una real oposición relativa y una distinción real. Lo mismo en Dios: la paternidad y la filiación, que ontológicamente se identifican con la esencia divina, implican en El, en cuanto relaciones, distinciones reales. Desde el punto de vista *absoluto,* hay en Dios ciertamente una simplicidad y una unidad soberanas; pero desde el punto de vista de las *operaciones relativas* entre los términos de las procesiones divinas, hay distinciones reales.

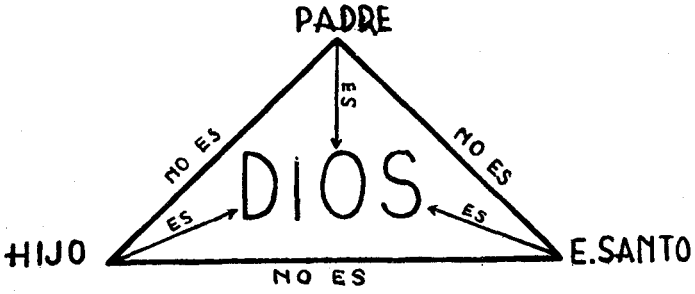
Esto suscita una objeción clásica: dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí. Mas eso no es exacto cuando las dos cosas en cuestión se distinguen como *puros términos de referencia.* Así, en la realidad no hay más que un solo e idéntico movimiento de mi lápiz, pero es una *acción* en cuanto ese movimiento procede de mi mano y una *pasión* en cuanto es

[6] Cf. J. Isaac, O. P., en *Iniciación teológica* vol.1 (Barcelona 1957) p.448-449. Los subrayados son nuestros.

[7] Tal fue el caso de Adán, creado directamente de la nada por Dios. *(Nota del autor.)*

recibido por el lápiz. O también: el camino de Atenas al Pireo y del Pireo a Atenas son uno e idéntico camino y, sin embargo, dos caminos distintos para el viajero. No hay, pues, contradicción en el hecho de que la paternidad y la filiación divina sean cada una, como realidad, algo idéntico con la esencia divina, y, sin embargo, en sus conceptos propios, impliquen referencias opuestas y sean, por lo mismo, realmente distintas entre sí».

La solución de esta última dificultad puede representarse en el siguiente gráfico, muy conocido entre los catequistas cristianos:



Capítulo 3

LAS PERSONAS DIVINAS EN GENERAL

Como puede ver el lector en el cuadro sinóptico del número 257, abordamos ahora el estudio de las personas divinas consideradas en general, o sea, absolutamente y en común, dejando para el capítulo siguiente el estudio de cada una de las tres divinas personas en singular.

Siguiendo las huellas de Santo Tomás, dividiremos el capítulo en cuatro artículos:

1.º Concepto de persona en Dios.
2.º Número de las personas divinas.
3.º La unidad y la pluralidad en Dios.
4.º Nuestro conocimiento de las personas divinas.

Artículo 1

CONCEPTO DE PERSONA EN DIOS

Dada la índole de nuestra obra, dirigida principalmente al público seglar, no habituado a las grandes especulaciones filosóficas, recogeremos en este artículo, con la mayor brevedad posible, únicamente aquellas nociones indispensables para obtener un conocimiento más cabal y completo del misterio trinitario, sin perdernos en el cúmulo de opiniones y teorías que han sustentado los teólogos a través de los siglos, sobre todo en torno al concepto filosófico de persona.

Procederemos, como de costumbre, por conclusiones breves y sencillas.

Conclusión 1.ª La persona, en general, puede definirse con Boecio: «substancia individual de naturaleza racional». (Doctrina cierta y común.)

275. Expliquemos un poco el alcance de la definición:

a) SUBSTANCIA, o sea, un ser subsistente por sí mismo, a diferencia de los *accidentes* (color, tamaño, figura, etc.) que necesitan apoyarse en una substancia, a la que modifican accidentalmente (dándole tal color, tamaño, figura, etc.).

b) INDIVIDUAL, o sea, completa en sí misma e *incomunicable* a los demás. Todos los individuos de una misma especie comunican en una misma *naturaleza* común (v.gr., todos los hombres del mundo son *hombres*, tienen la *naturaleza humana)*; pero una *persona individual* (v.gr., Napoleón) es *única* en el mundo, no puede multiplicarse la propia personalidad (o sea, no puede haber dos personas que tengan el mismo *yo*, que sean *la misma persona)*. La persona es siempre *única* e *incomunicable* a cualquier otra.

c) DE NATURALEZA RACIONAL. La *persona* no puede darse más que en una naturaleza *racional, intelectual*. Sólo Dios, los ángeles y los hombres son *personas;* no los seres irracionales o inanimados (animales o cosas).

Los teólogos suelen usar indistintamente las palabras *persona, supuesto* o *hipóstasis*, aunque en los primeros siglos de la Iglesia se empleó alguna vez esta última expresión para designar la simple naturaleza. Por eso, en el lenguaje teológico, para designar la unión realizada entre las dos naturalezas de Cristo con la persona del Verbo, se usan indistintamente las expresiones unión *personal*, o en un solo *supuesto*, o unión *hipostática*.

Esta noción de persona—aunque depurada de sus imperfecciones y en sentido *analógico*—puede aplicarse también a Dios, como veremos.

Conclusión 2.ª No debe confundirse el concepto de persona con el de naturaleza o esencia, que son completamente distintos. (Doctrina cierta y común.)

276. La fe católica nos enseña—en efecto—que en Dios hay *tres personas* completamente distintas: Padre, Hijo y Espíritu Santo; pero no hay más que *una sola esencia o naturaleza divina*. Vamos, pues, a precisar el concepto de naturaleza o esencia como distinto del de persona.

Por *naturaleza* (en griego φύσις y también οὐσία) se entiende en filosofía *la esencia de una cosa en cuanto sujeto de las operaciones que le son propias*. Responde a la pregunta *¿qué cosa es esto?*, a la que se contesta: una piedra, un animal, un hombre. La respuesta indica la *naturaleza* o *esencia* de la cosa en cuestión, que la constituye en una determinada especie distinta de todas las demás.

La *persona*, en cambio, responde a la pregunta *¿quién es éste?*, y señala el *sujeto* (Juan, Pedro, Pablo), que realiza operaciones *me-*

diante su naturaleza racional (su humanidad). La *persona* se refiere siempre—como ya hemos dicho—a una naturaleza intelectual o *racional* (Dios, el ángel o el hombre), de la que señala el *sujeto concreto* (Dios Padre, Gabriel o Rafael, Juan o Pedro). La simple *naturaleza*, en cambio, puede referirse a seres intelectuales o racionales (Dios, un ángel, un hombre), o irracionales (un caballo, un perro), o incluso inanimados (una piedra). La naturaleza designa a *la cosa;* la persona designa al *yo*.

Es imposible entender el dogma católico de la trinidad de personas en una sola esencia o naturaleza si no se tienen en cuenta estas nociones elementales.

Conclusión 3.ª En sentido analógico y depurado de las imperfecciones que adquiere en las criaturas puede aplicarse a Dios el nombre de «persona». (Doctrina católica.)

277. He aquí las pruebas:

a) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Consta expresamente en multitud de símbolos y declaraciones conciliares. Veamos, por vía de ejemplo, lo que se dice en el símbolo *Quicumque:*

«La fe católica es que veneremos a un solo Dios en la Trinidad, y a la Trinidad en la unidad; sin confundir las *personas* ni separar las substancias. Porque una es la *persona* del Padre, otra la del Hijo y otra la del Espíritu Santo; pero el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo tienen una sola divinidad, gloria igual y coeterna majestad» (D 39).

b) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Escuchemos a Santo Tomás [1]:

«Persona significa lo más perfecto que hay en toda la naturaleza, o sea, el ser subsistente en la naturaleza racional. Si, pues, todo lo que significa perfección debe atribuirse a Dios, porque su esencia contiene en sí todas las perfecciones, es conveniente que el nombre de *persona* se aplique a Dios. Sin embargo, no le conviene del mismo modo que a las criaturas, sino de modo más excelente, a la manera como le convienen los otros nombres que fueron impuestos a las criaturas y se atribuyen a Dios, como hemos visto al tratar de los nombres divinos».

Conclusión 4.ª En Dios, el nombre de persona no designa a la esencia divina, sino a las relaciones subsistentes. (Doctrina católica.)

278. Si la expresión *persona*, aplicada a Dios, designara directamente *la esencia divina*, habría que concluir que en Dios hay tres *esencias divinas*, o sea, *tres dioses*, porque es de fe que las personas divinas son tres. Luego con la palabra *persona* no se designa en Dios la esencia divina, sino las *relaciones reales intratrinitarias*, en cuanto *subsistentes* y *opuestas entre sí*, que, como ya vimos, son la *paternidad*, *filiación* y *espiración pasiva*, identificadas, cabalmente, con la persona del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

Santo Tomás advierte profundamente que la palabra *persona* aplicada a Dios significa directamente—*in recto*—la relación e in-

[1] I 29,3.

directamente—*in obliquo*—la esencia divina; pero la relación no en cuanto relación, sino en cuanto significada por modo de hipóstasis [2].

La relación—en efecto—puede considerarse formalmente en cuanto dice *orden* o *referencia* a alguien (aspecto *ad* de los escolásticos) o en cuanto es algo *en* el sujeto a que se refiere (aspecto *in*). Tomada del primer modo, no constituye a la persona, sino más bien la distingue de las otras; tomada del segundo modo, es la misma persona divina que subsiste en la naturaleza divina y es la misma substancia divina y, por lo mismo, subsistente en sumo grado. Por lo cual, la persona divina es *la relación en cuanto subsistente*, que puede también denominarse *subsistencia personal*, y designa directamente *(in recto)* la relación, e indirectamente *(in obliquo)* la esencia divina con la que se identifica [3].

ARTÍCULO 2

NUMERO DE LAS PERSONAS DIVINAS

Estudiado ya en el artículo anterior el concepto de persona en Dios, veamos ahora cuántas son las personas divinas. Sabemos por la fe que son tres: Padre, Hijo y Espíritu Santo, pero vamos a proyectar sobre ese dato revelado las luces de la razón iluminada y guiada por la misma fe, que esto y no otra cosa es la *teología* en cuanto ciencia.

Expondremos la doctrina católica en forma de conclusión.

Conclusión. En Dios hay tres personas distintas y sólo tres: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. (De fe.)

279. I. **Errores.** Antes de exponer las pruebas de este dogma fundamental de nuestra fe, es conveniente recordar los principales errores y herejías que contra él se han formulado a través de los siglos.

a) EL MONARQUIANISMO (s.II y III) consideraba a Dios como supremo Monarca del Universo, negando la trinidad de personas. Lo mismo afirmaban los *teodocianos* o *adopcionistas*, que consideraban a Cristo hijo *adoptivo* de Dios, no Hijo por naturaleza.

b) LOS PATRIPASIANOS (s.II y III), tales como Práxeas, Noeto, Cleomenes, etc., decían que el Padre y el Hijo eran una misma persona y, por consiguiente, el Padre había padecido en Cristo.

c) SABELIO (s.III) afirmaba que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son sino tres modos con los que se manifiesta la única persona divina, ya sea creando las cosas (Padre) o apareciendo entre los hombres (Cristo), o dándose a la Iglesia (Espíritu Santo). Es el monarquianismo modalista.

[2] Cf. I 29,4.
[3] Cf. CAPRÉOLO, I *Sent.* d.26 concl.4; FERRARIENSE, *In CG* 4,26; BÁÑEZ, *In* I *p.* q.4 concl.4; GONET, *De Trinitate* disp.II a.3; BILLOT, th.II corol.

d) ARRIO (s.IV) negó directamente la divinidad del Verbo, y afirmó que era una criatura, aunque la primera y más perfecta de las creadas por Dios. Fue condenado en el concilio de Nicea (D 54).

e) LOS PNEUMATÓMACOS, en pos de Macedonio, afirmaron la subordinación del Espíritu Santo, que habría sido creado por el Verbo. Fueron condenados en el concilio Romano (D 58ss) y en el I de Constantinopla (D 85ss).

f) LOS PRISCILIANISTAS (s.V) defendieron errores parecidos al sabelianismo y arrianismo.

g) LOS TRITEÍSTAS defendían que las tres personas divinas eran tres dioses, o sea, tres personas de género divino, como tres hombres son tres personas de género humano.

h) EN LA EDAD MEDIA erraron, entre otros, *Roscelín* (triteísmo), *Abelardo* (modalismo), *Gilberto Porretano* (distinción *real* entre naturaleza y persona, lo que daría origen a cuatro personas en Dios) y el *Abad Joaquín de Fiore*, que ponía entre las divinas personas una unidad meramente colectiva y similitudinaria.

i) Entre los protestantes del siglo XVI algunos cayeron en el *unitarismo* y en el *arrianismo*, tales como *Miguel Servet*, *Lelio*, *Fausto Socino* (del que procede el nombre de *socinianos*, etc.).

j) En el siglo XIX, los *racionalistas* y *protestantes liberales* rechazaron el dogma de la Trinidad y negaron que fuese ésa la fe de la Iglesia primitiva.

Propugnaron también errores antitrinitarios *Günther*, que trató de explicar la Trinidad a base del evolucionismo hegeliano y fue condenado por la Iglesia (D 1655), y *Rosmini*, que erró profundamente hablando de la persona del Verbo y del Espíritu Santo (D 1916).

k) En nuestros días, los *modernistas* y *racionalistas* rechazan también el dogma trinitario o siembran en él multitud de errores condenados por la Iglesia (D 2026-2031.2078-2079.2088-2099).

280. 2. **Doctrina católica.** Es la que hemos recogido en nuestra conclusión, que vamos a probar por los lugares teológicos tradicionales.

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Nos habla de tres divinas personas y sólo de tres. Esta verdad aparece clarísima en la fórmula del bautismo dada por el mismo Cristo a sus discípulos:

«Id, pues, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28,19).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Desde la época primitiva, en los más remotos *Símbolos de la fe* aparece el dogma trinitario en toda su pureza. He aquí algunos textos por vía de ejemplo:

SÍMBOLO APOSTÓLICO: «Creo en Dios Padre omnipotente—y en su Hijo unigénito, Nuestro Señor Jesucristo—y en el Espíritu Santo» (D 1).

SÍMBOLO «QUICUMQUE»: «La fe católica es que veneremos a un solo Dios en la Trinidad, y a la Trinidad en la unidad...

Dios es el Padre, Dios es el Hijo, Dios es el Espíritu Santo; y, sin embargo, no son tres dioses, sino un solo Dios» (D 39).

Es inútil seguir multiplicando los textos. La fe de la Iglesia en el misterio trinitario aparece clarísima desde los tiempos apostólicos.

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Ya hemos dicho varias veces que la razón humana no puede *demostrar* el misterio trinitario, ni siquiera sospechar la mera existencia del mismo, puesto que es un misterio estrictamente sobrenatural que sólo puede ser conocido por divina revelación. Pero, iluminada por la fe, puede señalar la admirable verosimilitud del misterio y rechazar las objeciones que contra él puedan formularse. Es lo que hace Santo Tomás en el siguiente magnífico razonamiento [1]:

«Confome a lo que llevamos dicho, es necesario poner en Dios solamente tres personas.

Hemos visto—en efecto—que la pluralidad de personas es equivalente a la pluralidad de relaciones subsistentes, realmente distintas entre sí. Ahora bien, la distinción real entre las relaciones divinas no proviene más que de su oposición relativa. Luego dos relaciones opuestas han de pertenecer por necesidad a dos personas distintas; y si hay relaciones que no sean opuestas, es necesario que pertenezcan a una misma persona. Por consiguiente, como la *paternidad* y la *filiación* son relaciones opuestas, es forzoso que pertenezcan a dos personas, y, por tanto, la *paternidad subsistente* es la persona del Padre, y la *filiación subsistente* es la persona del Hijo.

Las otras dos relaciones (espiración *activa* y *pasiva)* no se oponen a ninguna de las dos anteriores, pero, en cambio, se oponen una a la otra. Luego es imposible que las dos pertenezcan a una misma persona. Es, pues, necesario, o bien que una de ellas pertenezca a una y otra de las antedichas personas, o una pertenezca a una de las personas y otra a la otra. Ahora bien, no es posible que la *procesión* (o espiración *pasiva)* convenga al Padre y al Hijo, ni a uno de los dos. Porque, si la persona que engendra y la engendrada procediesen de la que *espira*, se seguiría que la procesión del entendimiento—que en Dios es generación y según ella se toman la paternidad y la filiación—provendría de la procesión del amor, que origina la *espiración* (activa) y la *procesión* (o espiración *pasiva)*, en contra de lo que hemos establecido más arriba. Luego es preciso que la *espiración* (activa) convenga a la persona del Padre y a la del Hijo, ya que no se opone relativamente ni a la paternidad ni a la filiación; y, por tanto, la *procesión* (o espiración *pasiva)* forzosamente ha de convenir a otra persona, llamada Espíritu Santo, que, según hemos dicho, procede por modo de amor.

Hay que concluir, por tanto, que no hay más que tres personas en Dios, a saber: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo».

Al contestar a la objeción de que, siendo cuatro las relaciones reales en Dios, a saber: paternidad, filiación, espiración activa y espiración pasiva, parece que las divinas personas deberían ser también cuatro, escribe Santo Tomás estas palabras, que ya hemos recogido más arriba:

[1] Cf. I 30,2. Los paréntesis explicativos son nuestros.

«Si bien en Dios hay cuatro relaciones, sin embargo, una de ellas, o sea, la espiración (activa), no se separa de la persona del Padre ni de la del Hijo, sino que conviene a los dos. Por eso, aunque sea relación, no se llama *propiedad*, porque no conviene a una sola persona; ni tampoco es relación *personal*, o sea, constitutiva de persona. En cambio, estas tres relaciones: paternidad, filiación y procesión (o espiración *pasiva)*, se llaman *propiedades personales* o constitutivas de personas; pues la paternidad es la persona del Padre; la filiación, la del Hijo, y la procesión (o espiración *pasiva)* la persona del Espíritu Santo que procede» (ad 1).

ARTÍCULO 3

LA UNIDAD Y PLURALIDAD DE DIOS

281. Precisado ya el concepto de persona en Dios y el número de las personas divinas, es interesante precisar también, con todo cuidado y exactitud, la terminología que debe emplearse al hablar del misterio trinitario, para no incurrir en algún error o herejía por falta de precisión en el lenguaje. Escuchemos a un teólogo contemporáneo [1]:

«Los vocablos son expresión de nuestros conceptos, y éstos reflejo de la realidad de las cosas. Siendo la Trinidad el misterio más inaccesible a la razón humana que la fe nos propone, y al mismo tiempo el más fundamental de todos, «en ninguna parte—como dice San Agustín—se yerra más peligrosamente, ni se investiga con más dificultad, ni se llega a conocimiento más fructuoso» [2]. De aquí que en ningún otro misterio haya tanto peligro de incurrir en herejía, en el modo de hablar, como en el de la Santísima Trinidad. Pues, como afirman San Jerónimo y San Agustín, por las palabras desordenadas se incurre en herejía, por cuanto aquéllas son expresión de las cosas a través de los conceptos. Por eso mismo, después de precisar los conceptos objetivos acerca de la distinción de personas en la unidad de la esencia divina, pasa Santo Tomás a tratar del modo de hablar acerca de la unidad y pluralidad en Dios, donde a la precisión de los conceptos es necesario unir la exactitud de los vocablos y expresiones...

Ni que decir tiene que la norma fundamental para la exactitud en el lenguaje acerca de la Trinidad es la misma verdad objetiva de este misterio divino, en el que es preciso salvar al mismo tiempo la unidad numérica de esencia y la distinción real de personas, evitando a la vez todas aquellas expresiones que hieran más o menos cualquiera de estas dos cosas y favorezcan de cualquier modo las herejías de Arrio o de Sabelio».

Las reglas más importantes y generales son las siguientes:

1.ª Lo que conviene a las personas por razón de la *sola esencia divina* hay que decirlo únicamente en singular. Por ejemplo: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son *Dios* (y no *dioses)*. Porque la esencia divina es única para los tres.

2.ª Lo que conviene a las personas únicamente *en cuanto personas* hay que decirlo en plural, no en singular. Por ejemplo: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son *personas* (y no *persona)*, para no dar a entender que en Dios hay una sola persona, como dice la herejía de Sabelio.

[1] P. CUERVO, O. P., l.c., p.102-103.
[2] SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* I c.3: ML 42,822.

3.ª Lo que conviene a las personas *por razón de las personas y por razón de la divina esencia*, puede decirse en plural (porque las personas son tres) y en singular (porque la esencia es única). Por ejemplo: Dios es, a la vez, *uno* y *trino* (refiriendo el *uno* a la esencia divina y el *trino* a las divinas personas).

ARTÍCULO 4

LAS NOCIONES DIVINAS

282. 1. **Concepto.** En la teología trinitaria se entiende por *nociones* aquellas notas características por las cuales conocemos y distinguimos las divinas personas, o, como dice Santo Tomás, *las razones propias para conocer a las personas divinas* [1].

Cuatro cosas se requieren, principalmente, para el concepto de noción:

a) Que pertenezca a los orígenes o relaciones, puesto que las personas divinas se distinguen por ellos.
b) Que exprese dignidad y perfección, por el concepto mismo de persona.
c) Que signifique algo propio de una persona o, al menos, que sólo convenga a dos; porque lo que es común a las tres pertenece a la esencia divina y no a la distinción de personas.
d) Que esté significada por un nombre *abstracto* (v.gr., paternidad), porque los nombres concretos nos llevarían a multiplicar el número de personas divinas, que serían tantas como nociones, lo que es falso y herético.

Esto supuesto, vamos a exponer la existencia y número de estas nociones divinas.

283. 2. **Existencia.** Aunque la Sagrada Escritura no hable de las divinas nociones de una manera formal y explícita, las enseña de un modo equivalente e implícito al revelarnos la existencia y distinción de tres personas distintas en un solo Dios verdadero.

Los teólogos—a excepción de Prepositivo—admiten unánimemente la existencia de las divinas nociones como una conclusión teológica *completamente cierta* y *próxima a la fe*.

La razón es porque las nociones no son otra cosa que principios o formalidades objetivas y abstractas por las cuales se nos manifiesta la distinción de una persona divina con relación a las otras y la razón propia que la caracteriza. Sin ellas, el teólogo no sabría responder a las preguntas de los herejes sobre en qué las personas divinas son una misma cosa y en qué se distinguen realmente entre sí.

284. 3. **Número.** Los teólogos señalan comúnmente cinco nociones divinas, a saber: *innascibilidad, paternidad, filiación, común espiración* (o espiración *activa)* y *procesión* (o espiración *pasiva)*. Las dos primeras pertenecen exclusivamente al Padre; la tercera,

[1] Cf. I 32,3.

exclusivamente al Hijo; la cuarta es común al Padre y al Hijo; la quinta, finalmente, es propia y exclusiva del Espíritu Santo. Escuchemos el razonamiento de Santo Tomás [2]:

«Por noción entendemos lo que es la razón propia para conocer la persona divina.

Las divinas personas se multiplican por las relaciones de origen. Pero la relación de origen comprende dos cosas: *de quién otro (a quo alius)* y *quién de otro (qui ab alio)*, y de ambas maneras se puede llegar a conocer la persona.

Ahora bien, la persona del Padre no puede ser conocida por el hecho de proceder de otro, sino porque no procede de nadie, y por este concepto su noción es la *innascibilidad*. En cambio, en cuanto alguien procede de El, podemos conocerle de dos maneras; porque en cuanto de El procede el Hijo, se le conoce por la noción de *paternidad*, y en cuanto es origen del Espíritu Santo, se le conoce por la noción de *común espiración*.

El Hijo puede conocerse, o bien en cuanto procede de otro por nacimiento, y así se le conoce por la *filiación*, o en cuanto otro—el Espíritu Santo—procede de El, y así se le conoce, lo mismo que al Padre, por la *común espiración*.

El Espíritu Santo puede ser conocido por el hecho de proceder de otro o de otros, y así le conocemos por la *procesión;* mas no porque otro proceda de El, porque de El no procede ninguna persona.

Hay, pues, en Dios cinco nociones, a saber: *innascibilidad, paternidad, filiación, común espiración* y *procesión*».

Para mayor claridad vamos a recoger esta doctrina en el siguiente cuadro esquemático:

Nociones del	*Padre*	En cuanto no *procede* de nadie.....	INNASCIBILIDAD.
		En cuanto que de El procede. el Hijo por generación.	PATERNIDAD.
		el Espíritu Santo por la espiración activa.	COMÚN ESPIRACIÓN.
	Hijo	En cuanto procede del Padre por generación.....	FILIACIÓN.
		En cuanto que de El procede el Espíritu Santo por la espiración activa, .	COMÚN ESPIRACIÓN.
	Espíritu Santo, en cuanto dice orden al Padre y al Hijo por la espiración pasiva.....		PROCESIÓN.

285. 4. Las propiedades y los actos nocionales.

a) Propiedad significa una nota peculiar que conviene únicamente a una divina persona y distingue a ésta de las otras dos.

Santo Tomás advierte que de las cinco nociones divinas solamente cuatro son *propiedades*, a saber: la *innascibilidad, paternidad, filiación* y *procesión*. La *común espiración* no es propiedad, porque conviene a dos personas: el Padre y el Hijo. Y de las cinco nociones sólo tres son *personales*, esto es, constitutivas de persona, a saber: *paternidad, filiación* y *procesión*. La innascibilidad y la común espiración se llaman nociones *de las personas*, pero no *personales* [3].

[2] I 32,3.
[3] Cf. I 32,3.

b) Se llaman *actos nocionales* las mismas relaciones divinas expresadas a modo de acción o de pasión. Son cuatro: dos activas, *engendrar* y *espirar activamente*, y dos pasivas, *ser engendrado* y *ser espirado*.

Y aquí termina el estudio de las divinas personas consideradas en general. Pero antes de abordar el de cada una de ellas en particular, vamos a recordar los principales puntos de la teología trinitaria examinados hasta aquí.

En Dios hay:

a) *Una sola esencia o naturaleza divina*, común al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo.
b) *Dos procesiones:* la *generación* del Hijo y la *espiración* del Espíritu Santo.
c) *Tres personas distintas:* Padre, Hijo y Espíritu Santo.
d) *Tres propiedades personales:* paternidad, filiación y espiración pasiva.
e) *Cuatro relaciones reales:* paternidad, filiación, espiración activa y espiración pasiva.
f) *Cuatro actos nocionales:* engendrar, ser engendrado, espirar y ser espirado.
g) *Cuatro propiedades de las personas:* innascibilidad, paternidad, filiación y procesión (o espiración pasiva).
h) *Cinco nociones:* innascibilidad, paternidad, filiación, común espiración (o espiración activa) y procesión (o espiración pasiva).

CAPÍTULO 4

LAS PERSONAS DIVINAS EN PARTICULAR

Terminado ya el estudio de lo relativo a las personas divinas en general, vamos a abordar ahora el de cada una de ellas en particular.

Dividiremos este capítulo en tres artículos, dedicados respectivamente a cada una de las tres divinas personas.

ARTÍCULO 1

LA PERSONA DEL PADRE

Para proceder con el mayor orden y claridad posibles estudiaremos en primer lugar lo que nos dice la Sagrada Escritura acerca de la persona del Padre, y, a continuación, lo que nos enseña la teología católica en torno a la misma [1].

A. El Padre en la Sagrada Escritura

286. Vamos a ver por separado lo que nos dicen el Antiguo y el Nuevo Testamento acerca de la persona del Padre.

[1] Recogemos aquí, en parte, lo que ya dijimos en nuestra *Teología de la caridad* (BAC, Madrid 1960) n.193ss. Lo mismo haremos con respecto a las otras dos personas de la Santísima Trinidad.

a) Antiguo Testamento

Como ya dijimos en su lugar correspondiente (cf. n.255), la revelación del gran misterio trinitario estaba reservada al Hijo de Dios en el Nuevo Testamento. En la Antigua Ley hay algunos rasgos y vestigios del misterio de la vida íntima de Dios, sobre todo en los plurales divinos que aparecen en el Génesis e Isaías [2]; pero son del todo insuficientes para que pueda hablarse de una revelación explícita. En el Antiguo Testamento se insiste ante todo—como ya dijimos—en inculcar al pueblo escogido un monoteísmo absoluto, frente a la multitud abigarrada de ídolos y dioses nacionales que caracterizaban a los demás pueblos de la tierra. *Oye, Israel: Yavé, nuestro Dios, es el solo Yavé* (Deut 6,4): he ahí la idea central de la Antigua Alianza.

Sin embargo, ya en la Antigua Ley se presenta Yavé como Padre nuestro, si bien esa paternidad no parece afectar—al menos en la gran mayoría de los textos—a una sola persona en particular, sino a Dios en su conjunto, o sea, a la naturaleza divina en cuanto tal. He aquí algunos textos:

«Dirás al Faraón: Así habla Yavé: Israel es mi hijo, mi primogénito. Yo te mando que dejes a mi hijo ir a servirme» (Ex 4,22-23).

«Vosotros sois hijos de Yavé, vuestro Dios» (Deut 14,1).

«Indignamente se portaron con El sus hijos, generación malvada y perversa. ¿Así pagas a Yavé, pueblo loco y necio? ¿No es El el padre que te crió, el que por sí mismo te hizo y te formó?» (Deut 32,5-6).

«Con todo, tú eres nuestro padre. Abrahán no nos conoció y nos desconoció Israel; pero tú, ¡oh Yavé!, eres nuestro Padre, y «Redentor nuestro» es tu nombre desde la eternidad» (Is 63,16).

«Y, con todo, ¡oh Yavé!, tú eres nuestro Padre; nosotros somos la arcilla y tú el alfarero: todos somos obra de tus manos» (Is 64,7).

«Pero tu providencia, Padre, la gobierna, porque tú preparaste un camino en el mar, y en las ondas senda segura» (Sap 14,3).

«Señor, Padre y Dios de mi vida, no me abandones a sus sugestiones (del enemigo)» (Eccli 23,4).

En los Salmos es muy frecuente la alusión a la paternidad de Dios, y en alguno de ellos aparece ya, de alguna manera, la persona del Padre como distinta del Hijo:

«Tú eres mi hijo; hoy te he engendrado yo» (Ps 2,7).

Aunque en ese y otros textos mesiánicos el título de hijo se atribuye de un modo especial al heredero de David, todavía no aparece clara la segunda persona de la Santísima Trinidad como distinta del Padre.

b) Nuevo Testamento

En el Nuevo Testamento son muy abundantes los textos alusivos a la persona del Padre como distinta del Hijo y del Espíritu Santo; la revelación divina del misterio trinitario aparece con toda

[2] Cf. Gen 1,26; 3,22; 11,7; Is 6,8.

claridad y distinción. Sólo en el sermón de la Montaña se encuentra dieciséis veces la alusión a la persona del Padre. Jesucristo se dirige o alude a su Padre celestial continuamente a todo lo largo del Evangelio [3]. Los apóstoles, en fin, hablan repetidas veces en sus epístolas del Padre de nuestro Señor Jesucristo, que es también nuestro Padre. Recogemos, por vía de ejemplo, unos cuantos textos:

«Para que seáis hijos de vuestro Padre, que está en los cielos, que hace salir el sol sobre malos y buenos y llueve sobre justos e injustos» (Mt 5,45).

«Sed, pues, perfectos, como perfecto es vuestro Padre celestial» (Mt 5,48).

«Estad atentos a no hacer vuestra justicia delante de los hombres para que os vean; de otra manera no tendréis recompensa ante vuestro Padre, que está en los cielos» (Mt 6,1).

«Padre nuestro, que estás en los cielos...» (Mt 6,9).

«Pero, si no perdonáis a los hombres las faltas suyas, tampoco vuestro Padre os perdonará vuestros pecados» (Mt 6,15).

«Nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiere revelárselo» (Mt 11,27).

«Ni llaméis padre a nadie sobre la tierra, porque uno solo es vuestro Padre, el que está en los cielos» (Mt 23,9).

«Mi Padre sigue obrando todavía, y por eso obro yo también» (Io 5,17).

«Para que todos honren al Hijo como honran al Padre. El que no honra al Hijo no honra al Padre, que le envió» (Io 5,23).

«Yo y el Padre somos una sola cosa» (Io 10,30).

«Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie viene al Padre sino por mí» (Io 14,6).

«Yo estoy en el Padre y el Padre en mí» (Io 14,11).

«Como el Padre me amó, yo también os he amado; permaneced en mi amor» (Io 15,9).

«Aquel día pediréis en mi nombre, y no os digo que yo rogaré al Padre por vosotros, pues el mismo Padre os ama, porque vosotros me habéis amado y creído que yo he salido de Dios» (Io 16,26-27).

«Padre Santo, guarda en tu nombre a estos que me has dado, para que sean uno como nosotros» (Io 17,11).

«Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios» (Io 20,17).

«Bendito sea Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo...» (Eph 1,3).

«No hay más que un Dios Padre, de quien todo procede y para quien somos nosotros» (1 Cor 8,6).

«Y esta comunión nuestra es con el Padre y con su Hijo Jesucristo» (1 Io 1,3).

«Ved qué amor nos ha mostrado el Padre, que seamos llamados hijos de Dios y lo seamos» (1 Io 3,1).

Los textos podrían multiplicarse abundantemente, pero bastan los citados para ver el gran relieve con que aparece en el Nuevo Testamento la primera persona de la Santísima Trinidad.

B. Teología del Padre celestial

Santo Tomás estudia la persona del Padre en una cuestión dividida en cuatro artículos [4]. En ella examina los nombres que

[3] La palabra *Padre* en boca de Jesús aparece 44 veces en el evangelio de San Mateo y 115 veces en el de San Juan.

[4] I 33,1-4.

corresponden al Padre de una manera *propia*, para distinguirlos de los que se le atribuyen por *apropiación*. He aquí unos y otros:

a) Nombres propios de la primera persona divina

287. 1) PADRE, porque engendra al Hijo. Es el más propio y característico de la primera persona, ya que es aquello por lo cual se distingue principalmente de las otras dos.

El nombre de *Padre* puede tomarse en dos sentidos: esencialmente y personalmente.

a) ESENCIALMENTE, la paternidad divina pertenece por igual a las tres divinas personas, ya que es una paternidad *ad extra*, o sea, por relación a las criaturas. Caben en ella diferentes grados, según la mayor o menor semejanza divina impresa en las criaturas. Y así la Sagrada Escritura nos dice que Dios es el padre de la lluvia y de las gotas de rocío (Iob 38,28) y de todas las demás *cosas*, en cuanto que en todas ellas se encuentra una semejanza del ser de Dios, que recibieron de El por la creación. De manera más perfecta es padre del *hombre*, por la imagen más perfecta de Dios impresa en su naturaleza espiritual y por la especial providencia divina sobre el hombre (Ex 4,22; Deut 32,6; Is 64,7-8; Ier 31,20). Y de un modo incomparablemente más perfecto es padre del *justo*, por la semejanza sobrenatural con que Dios imprime en él la gracia (Rom 8,15-17; 2 Petr 1,4), que se consuma en la gloria (Rom 5,2; 1 Io 3,2).

b) PERSONALMENTE, la paternidad divina pertenece únicamente a la primera persona de la Santísima Trinidad, ya que es la paternidad *ad intra*, de la cual procede el Hijo por vía de generación intelectual. Esta paternidad es completamente distinta de la paternidad esencial, puesto que el término de la personal es la persona divina del Hijo, y el de la esencial son las criaturas. De esta paternidad divina habla Cristo cuando alude a su Padre celestial (Io 5,17-23; 17,1ss), y los apóstoles cuando aluden al Padre de nuestro Señor Jesucristo (Eph 1,3; 1 Petr 1,3).

Comentando esta paternidad divina, escribe el docto y piadoso Sauvé:

«Pensad bien lo que hay en estas palabras: lo que hace que la primera persona sea el Padre es su relación con el Hijo; lo que hace que la segunda persona sea el Hijo es su relación con el Padre. El Padre no es tal sino porque engendra y contempla a su Hijo[5]. El Hijo no es tal sino porque nace de su Padre y le mira. Así que las divinas personas son la eterna y necesaria antítesis del egoísmo. El Padre no existe sino para engendrar al Hijo infinitamente perfecto y para amarle, y, con él, dar origen al Espíritu Santo. El Hijo no vive sino por su Padre y para su Padre y para el Espíritu Santo»[6].

2) PRIMER PRINCIPIO, porque respecto a las otras personas el Padre es como la raíz, la base de todo el misterio trinitario.

Santo Tomás advierte que el Padre ha de designarse con el nombre de *Principio* y no de *Causa*, porque el concepto de causa indica dependencia del efecto con respecto a la causa, y en la Tri-

[5] No obstante, dice Santo Tomás que engendra porque es Padre, y no al revés: no es Padre porque engendra, porque en tal caso no se constituiría su persona sino porque engendra, y entonces no sería en él la persona el principio de engendrar (cf. I 40,4).

[6] SAUVÉ, *La intimidad de Dios* (Barcelona 1916) p.10.

nidad todas y cada una de las tres divinas personas son perfecta y sustancialmente iguales [7].

3) INGÉNITO, porque no procede de nadie. Este nombre no significa algo positivo, sino tan sólo negación de toda procedencia de otro en la razón de principio personal, o sea, la misma *innascibilidad* del Padre [8]. Lo cual no arguye en el Padre imperfección alguna ni tampoco una perfección de la que carezcan las otras personas divinas, sino la máxima dignidad, puramente relativa, de principio fontal de la Trinidad [9].

b) Nombres apropiados al Padre

288. 1) OMNIPOTENTE. La omnipotencia es común a todas y cada una de las divinas personas, pero se atribuye especialmente al Padre, en cuanto que es el principio radical de toda la Trinidad.

2) CREADOR, porque la creación es obra donde brilla de modo especial la omnipotencia divina y donde se refleja admirablemente lo personal del Padre: ser origen de todo cuanto existe, incluso de la Trinidad misma.

3) ETERNO, en cuanto que es *ingénito*, y, por lo mismo, brilla en él de manera especial la eternidad, que no conoce principio ni fin.

Estos son los nombres que corresponden al Padre en sentido propio o por apropiación. Ellos nos dan a conocer algo de la naturaleza íntima de la primera persona divina, aunque su grandeza infinita permanece inaccesible a la inteligencia humana hasta que se disipen las sombras de este mundo y se vea envuelta en los resplandores de la visión beatífica.

Escuchemos ahora a un autor contemporáneo hablando del Eterno Padre [10]:

1) «EL MISTERIO DEL PADRE. Hoy día sabemos, o por lo menos barruntamos, que en las profundidades del universo visible hay un *Sol central*, en torno del cual gira con movimiento amplio el universo—sin excluir nuestro sol y sistema solar—, un Sol que es el centro de todo. No lo hemos visto aún, está demasiado lejos de nosotros, pero está allí y da cohesión, por la fuerza de atracción, a todo el universo. La idea de este misterioso *Sol central* ocurre a nuestra mente cuando empezamos a hablar de Dios, Padre eterno. El no ha venido a nosotros en forma visible, como el Hijo; no se ha mostrado en lenguas de fuego, como el Espíritu Santo el día de Pentecostés; ha permanecido hasta el día de hoy en su misterioso retraimiento, nos espera allí, hasta manifestarse en la eternidad tal como es: el Sol de la divinidad y de toda la creación. ¿Quién es este Uno misterioso, el Dios-Padre?

2) LA GRANDEZA DEL PADRE. El es el «principio». ¿Qué significa esto? Coge una sonda y échala al mar: quizá necesite mucho tiempo para llegar al fondo, pero por fin lo logras. Pero prueba de sondar este primer «princi-

[7] I 33,1 ad 1.
[8] I 33,4 ad 1.
[9] I 33,4 ad 2.
[10] Cf. KOCH-SANCHO, *Docete* (Barcelona 1952) t.1 p.17.

pio sin principio»: nunca tocas al fondo. La sonda se inmerge cada vez más profundamente, mas no llega al fondo...; el mar de la vida en este seno primitivo de la divinidad no tiene fondo. Y de esta fuente insondable de la divinidad procede el Hijo desde la eternidad, irrumpe desde la eternidad el vehemente soplo del Espíritu Santo, sin agotar jamás este mar. El Padre es fuente primera de la vida, fundamento del ser, luz primera de la divinidad, prototipo de toda paternidad en el cielo y en la tierra (Eph 3,15). ¡Respeto, adoración, entrega amorosa a este ser de todos los seres, al Padre eterno! ¡Con qué respeto pensaba Jesús en su Padre y con qué respeto hablaba de El! Conocía como nadie la grandeza de este Uno, que habita allá en una luz inaccesible; y veía como ninguno de qué manera todos los ríos de luz y amor salen de este único Sol primitivo: Dios Padre.

3) La bondad del Padre. Es la fuente primera, no solamente de la divinidad eterna, sino de toda vida y de todo amor en el cielo y en la tierra; la fuente primera de toda existencia y de toda hermosura, de todos los seres de todos los mundos. Por El fueron creadas todas las cosas, que son una gotita del océano inmenso de su fuerza y bondad paternales. Todo tiende a volver a El (1 Cor 15,24), a volver al mar de su amor. Y lo que los otros seres, inferiores al hombre, sólo logran de una manera imperfecta, lo que siempre anhelan sin alcanzarlo nunca..., el hombre, el hijo de Dios, creado según la imagen del Hijo eterno, lo logrará un día: penetrar en el oculto reino de luz de este Padre, avanzar hasta el Sol primero, en torno del cual gira todo».

Artículo 2

LA PERSONA DEL HIJO

Al igual que hicimos en el artículo anterior con la persona del Padre, haremos en éste con la del Hijo, examinando lo que de El nos dice la divina revelación y lo que nos enseña la teología católica. Dada la índole y extensión de nuestra obra es forzoso que nos limitemos a someras indicaciones, suficientes, sin embargo, para darle al lector una idea lo más exacta posible de lo que ambas fuentes de información—Biblia y teología—nos dicen acerca de la persona del Verbo.

A. El Verbo de Dios en la Sagrada Escritura

289. Vamos a recoger los datos de la Sagrada Escritura referentes al Verbo en el Antiguo y Nuevo Testamento.

a) Antiguo Testamento

Ya en el Antiguo Testamento aparece de algún modo la persona del Verbo, aunque no con la claridad y distinción con que nos la presenta el Nuevo. He aquí los principales textos [1]:

a) En el libro de Job aparece una Sabiduría que preexiste a la creación (Iob 15,7-8; 28,12-28).

b) El profeta Baruc se hace eco de Job y presenta a la Sabiduría como algo divino, impalpable, pero que desciende hasta los hombres y conversa con ellos (Bar 3,9ss).

[1] Cf. *Iniciación teológica* (Barcelona 1957) t.1 p.417ss.

c) En los Proverbios (c.8 y 9), en el Eclesiástico (c.24) y, sobre todo, en el libro de la Sabiduría (7,21-11,3) se desarrolla en forma sublime y poética el tema de la Sabiduría en su doble aspecto de la Sabiduría en Dios y su misión entre el pueblo escogido. En el libro de su nombre, se nos muestra la Sabiduría como una persona distinta de Dios y sujeto de acciones conscientes.

Esta Sabiduría fue engendrada por Yavé desde toda la eternidad, al comienzo de sus empresas, antes de sus obras más antiguas (Prov 8,22-29; Eccli 24,8), y existe eternamente (Eccli 24,9). Ha salido de la boca del Altísimo (Eccli 24,3), es el soplo del poder de Dios, una emanación de la gloria del Omnipotente, el resplandor de la luz eterna, el espejo sin mancha de la actividad de Dios y la imagen de su bondad (Sap 7,25-26). Convive con Dios (Sap 8,3), se solaza ante la majestad de Dios (Prov 8,30; Eccli 24,2) y, siendo más hermosa que el sol y las estrellas (Sap 7,29), el Señor de todas las cosas la ama (Sap 8,3). Artífice de todas las cosas (Sap 7,22), está con Yavé como arquitecto (Prov 8,30). Todo lo sabe, todo lo penetra, todo lo puede, todo lo renueva (Sap 7,21-24 y 27) y dispone de todo con suavidad (Sap 8,1). Se recrea en el orbe de la tierra (Prov 8,31), recorre el cielo, la tierra y el mar (Eccli 24,5-6), y tiene todas las cosas sometidas a su mando (Eccli 24,6).

San Pablo citará más tarde muchos de estos pasajes viéndolos cumplidos en la persona de Cristo.

b) Nuevo Testamento

En el prólogo del evangelio de San Juan aparece el Verbo de Dios subsistiendo eternamente en el seno del Padre, en todo igual a El, Dios como El, por quien fueron hechas todas las cosas, vida y luz de los hombres, luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo; el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros; es el Unigénito del Padre lleno de gracia y de verdad, de cuya plenitud hemos recibido todos gracia sobre gracia (Io 1,1-18). En el Apocalipsis aparece de nuevo Cristo como «Verbo de Dios» empapado en sangre (Apoc 19,13).

San Pablo desarrolla una verdadera teología trinitaria tomando como base el tema de la Sabiduría. Ensalza la persona de Cristo con términos tomados de los libros sapienciales (Col 1,15-17; Hebr 1,2-3) y canta apasionadamente la Sabiduría de Dios, contenida y manifestada en el misterio de Cristo (1 Cor 2,6-8; Eph 3,8-11; Col 2,3; Rom 11,33; 1 Cor 1,24).

B. Teología del Verbo de Dios

290. En otro lugar de nuestra obra hemos expuesto brevemente el modo con que la teología católica explica la generación eterna del Verbo en el seno del Padre (cf. n.262). Sin duda, la augusta realidad es infinitamente superior a nuestras pobres concepciones, pero acá en la tierra no acertamos a dar una explicación superior a la que nos legaron San Agustín y Santo Tomás. He

aquí una sencilla exposición popular al alcance de todas las fortunas:

«Si uno se mira en un espejo, produce una imagen semejante a sí mismo, pues se le asemeja no sólo en la figura, sino que imita también sus movimientos; y si el hombre se mueve, se mueve también su imagen, y esta imagen tan semejante viene a ser producida en un instante, sin trabajo, sin instrumentos y con sólo mirar el espejo. De este modo podemos figurarnos que Dios Padre, contemplándose a sí mismo en el espejo de su divinidad, con los ojos de su entendimiento, y conociéndose perfectamente, engendra o produce una imagen absolutamente igual a sí mismo. Ahora bien: esta imagen es la figura substancial del Padre, su perfecto resplandor..., expresión total de la inteligencia del Padre, palabra subsistente y única comprensiva, término adecuado de la contemplación de la soberana esencia, esplendor de su gloria e imagen de su substancia» [2]. Es, sencillamente, su Hijo, su Verbo, su Palabra eterna, la segunda persona de la Santísima Trinidad.

Esta generación es tan perfecta, que agota en absoluto la infinita fecundidad del Padre:

«Dios—dice Bossuet—no tendrá jamás otro Hijo que éste, porque es infinitamente perfecto y no puede haber dos como él. Una sola y única generación de esta naturaleza perfecta agota toda su fecundidad y atrae todo su amor. He aquí por qué el Hijo de Dios se llama a sí mismo el único: *Unigenitus*, con lo cual muestra al mismo tiempo que es Hijo no por gracia o adopción, sino por naturaleza. Y el Padre, confirmando desde lo alto esta palabra del Hijo, hace bajar del cielo esta voz: Este es mi Hijo muy amado, en quien tengo mis complacencias. Este es mi Hijo, no tengo sino a él, y desde toda la eternidad le he dado y le doy sin cesar todo mi amor» [3].

«La Teología católica—añade Mons. Gay—enseña que Dios se enuncia a sí mismo eternamente en una palabra única, que es la imagen misma de su ser, el carácter de su substancia, la medida de su inmensidad, el rostro de su belleza, el esplendor de su gloria. La vida de Dios es infinita: millones de palabras pronunciadas por millones de criaturas que disertaran acerca de él sabiamente durante millones de siglos no serían bastantes para contarla. Mas esta Palabra única lo dice todo absolutamente. El que oyera perfectamente este Verbo, haría más que comprender todas las cosas; pues comprendería al Autor de las cosas y no quedarían para él secretos en la naturaleza divina. Pero sólo Dios oye enteramente la Palabra que él pronuncia. Dios la dice; ella dice a Dios; ella es Dios» [4].

Veamos ahora, para conocer un poco mejor la naturaleza íntima de la persona del Verbo, cuáles son los nombres que le corresponden *propiamente* y cuáles los que se le adjudican *por apropiación*.

a) Nombres propios de la segunda persona divina

291. 1) Hijo. Es el nombre propio de la segunda persona divina, porque procede del Padre por verdadera *generación* intelectual, como hemos dicho antes.

[2] Miralles Sbert, citado por *Docete* t.1 p.21 y 27.
[3] Bossuet, *Elevaciones sobre los misterios* semana 2.ª elev.1.ª
[4] Mons. Gay, *Elevaciones* 1,6.

2) VERBO, porque procede del Padre a manera de Idea o Verbo mental. Este nombre, según Santo Tomás, designa a la segunda persona de manera más perfecta todavía que el de Hijo, porque significa la persona divina que procede según la acción de entender, lo que no manifiesta directamente el nombre de Hijo [5].

Con la palabra *Verbo* se significa no sólo la relación al Padre, sino también a todo lo que fue hecho por el Verbo con su poder operativo, o sea la creación universal entera. El Verbo expresa no solamente al Padre, sino también a todas las criaturas [6].

3) IMAGEN, porque, en fuerza de la misma generación, es perfectamente semejante al Padre, es imagen esplendorosa y substancial del Padre [7].

Hay que leer en Santo Tomás la profunda explicación de estos dos nombres, *Verbo* e *Imagen*, que, bien entendidos, dan la clave para refutar todas las herejías en torno a la segunda persona divina.

b) Nombres apropiados al Hijo

292. 1) SABIDURÍA, en cuanto que la sabiduría—común a las tres divinas personas—pertenece a la parte intelectiva, y el Hijo procede del Padre como Verbo mental, o sea como idea expresa del entendimiento divino. Por eso se apropian al Hijo las expresiones bíblicas en torno a la Sabiduría eterna, como hemos visto más arriba.

2) DIOS DE DIOS. El primer concilio de Nicea llamó al Verbo *Deum de Deo* (D 54), y así lo decimos todavía en el Símbolo de la fe contenido en el misal. Quiere decir que toda la divinidad del Padre se le comunica al Hijo por la divina generación y es tan Dios como el Padre: «Dios verdadero de Dios verdadero», añade el mismo Símbolo.

3) LUZ DE LUZ. Es otra expresión misteriosa del Símbolo de Nicea: *Lumen de lumine*. Toda la divinidad es un foco infinito de luz: «Dios es luz—dice el evangelista San Juan (1 Io 1,5)—y en El no hay tiniebla alguna». Y en este foco de luz—dice San Atanasio [8]—, el Padre es la lumbrera o fuente de la luz; el Verbo, el resplandor, y el Espíritu Santo, la iluminación. El Verbo es, pues, la primera efusión de la Luz infinita, es el Hijo eterno de la luz, es la Luz engendrada [9].

4) VERDAD ETERNA. La verdad—dice Santo Tomás—es la adecuación entre el juicio de la mente y su objeto. Ahora bien: entre el Verbo y su Padre, junto con la más real distinción de personas, hay una adecuación completa y perfecta: es el Verbo el Pensamiento hablado que lo expresa enteramente; es la Imagen

[5] Cf. I 34,2.
[6] Cf. I 34,3.
[7] Cf. I 35,2.
[8] I *Ad Serap.* 19,21; MG 26,573.
[9] Cf. SAN BASILIO, *Adversus Eunomium* 1,2: MG 29,637.

viva y substancial que reproduce todas sus perfecciones; es la Palabra que, con infinita exactitud, expresa todo lo que El es y todo lo que son las criaturas. El Verbo es la primera y eterna Verdad, la Verdad absoluta y total, de la cual todas las demás verdades no son sino débiles ecos y lejanas resonancias.

5) BELLEZA, ESPLENDOR, HERMOSURA INFINITA. La Sagrada Escritura y la tradición cristiana designan al Verbo con estos nombres. Es porque la belleza es el resplandor de la verdad, de la bondad, del orden; y el Verbo es el resplandor infinito de la verdad, bondad y vida del Padre. Es la armonía viviente y substancial de todas sus perfecciones.

Todos estos nombres, tanto propios como apropiados, con que la Sagrada Escritura y la tradición cristiana designan al Verbo de Dios tal como está «en el seno del Padre», deben excitar en nuestras almas los sentimientos más ardientes de devoción y de amor a la segunda persona de la Santísima Trinidad, que «por nosotros los hombres y por nuestra salvación descendió de los cielos y se encarnó en las entrañas purísimas de la Virgen María por obra y gracia del Espíritu Santo».

C. El Verbo encarnado

293. En esta misma colección de la BAC hemos consagrado una obra entera a estudiar la teología del Verbo encarnado [10]. He aquí, en brevísimo resumen, algunas de las cuestiones fundamentales de la teología del Verbo encarnado que estudiamos allí por extenso, siguiendo paso a paso a Santo Tomás de Aquino en la tercera parte de su maravillosa *Suma Teológica* [11].

1. Fue convenientísima la encarnación del Verbo; y en el supuesto de que Dios exigiera una reparación condigna a la humanidad pecadora, era absolutamente necesario que un Dios-Hombre tomase a su cargo la colosal empresa (1,1-2).

2. El motivo de la encarnación fue la redención del hombre (1,3-4).

3. La encarnación consiste esencialmente en la unión substancial e indisoluble de las naturalezas divina y humana en una sola persona divina, la segunda de la Santísima Trinidad, conservando cada naturaleza todas sus propiedades (2,1-6).

4. Aunque hubiera podido encarnarse cualquiera de las tres personas divinas, o dos de ellas, o las tres, fue conveniente que se encarnara únicamente la persona del Hijo con preferencia a la del Padre o del Espíritu Santo (3,5-8).

5. La expresión «el Verbo se hizo carne» significa que asumió y se apropió nuestra naturaleza humana, concreta, individual, tal como se encuentra en los descendientes del primer hombre después del pecado, para incorporarla a la persona divina (4,1-6).

[10] Cf. *Jesucristo y la vida cristiana* (Madrid 1961).

[11] Para no multiplicar las citas, indicaremos entre paréntesis la *cuestión* y el *artículo* correspondientes a esa *tercera parte* de la *Suma* sin hacer referencia a esta última, que se supone en todas ellas.

6. El Verbo de Dios asumió un cuerpo humano con todos sus sentidos y un alma humana con todas sus facultades (5,1-4).

7. El Hijo de Dios se incorporó simultáneamente todos los elementos integrantes de la naturaleza humana, pero con cierto orden; porque tomó el cuerpo mediante el alma, y el alma y sus potencias mediante el espíritu [12], y el cuerpo, alma y espíritu mediante la naturaleza humana por ellos formada (6,1-5).

8. Cristo poseyó en la esencia del alma la plenitud de la gracia habitual o santificante, y en sus potencias todas las virtudes infusas (excepto la fe y la esperanza, incompatibles con la visión y posesión de la divina esencia) y los dones del Espíritu Santo con sus gracias carismáticas. La gracia habitual de Cristo es infinita, de suerte que no pudo aumentar, y se relaciona con la gracia de unión como efecto suyo proporcional a ella (7,1-13).

9. La gracia *habitual* que santifica el alma de Cristo y la gracia *capital* como Cabeza de la Iglesia son esencialmente la misma gracia, pero recibe nombres distintos por la doble función que desempeña: en cuanto perfecciona la naturaleza humana del Hijo de Dios, se llama *habitual* o *personal*, y en cuanto se comunica a los que de El dependen, recibe el nombre de gracia *capital*.

10. Por su gracia capital, Jesucristo es Cabeza de todos los hombres; principalísimamente de los que están en gracia, pero también de los mismos pecadores, herejes y paganos; pues mientras vivan en este mundo tienen capacidad para ser miembros suyos por el bautismo y la caridad. Esta capitalidad se extiende a las almas del purgatorio, a los bienaventurados del cielo y a los mismos ángeles. Cristo es Cabeza de la Iglesia por su alma y por su cuerpo, ya que el alma y cuerpo de Cristo son instrumentos de la divinidad para distribuir los bienes sobrenaturales no sólo a las almas, sino incluso a los cuerpos; aquí en la tierra, para que el cuerpo auxilie al alma en la práctica de la virtud, y en el cielo, para recibir la parte de gloria e inmortalidad que le corresponde (8,1-6).

11. En la inteligencia de Cristo había cuatro clases de ciencia: la *natural* o adquirida (como la nuestra), la *infusa* (como la angélica o de los dones del Espíritu Santo), la *beatífica* (como la de los bienaventurados) y la *divina*, como Verbo de Dios (9,1-4).

12. El alma humana de Cristo no era omnipotente por sí misma, ya que ninguna criatura puede serlo; pero, como instrumento del Verbo, tenía a su disposición el poder mismo de Dios para producir efectos sobrenaturales y obrar toda clase de milagros (13,1-4).

13. El Verbo de Dios asumió voluntariamente, al encarnarse, los defectos inherentes a la naturaleza humana caída (debilidad, dolor, hambre, sed, muerte, etc.), a excepción del pecado y de todo cuanto dice relación a él (v.gr., la inclinación al mal, la ignorancia, etc.) (14 y 15).

[12] Santo Tomás entiende aquí por espíritu la parte superior del alma, o sea el entendimiento; y por alma, las potencias inferiores, como aparece claro en el cuerpo del artículo 2 y en la respuesta a la tercera dificultad.

14. En Cristo, Verbo encarnado, se da la llamada *comunicación de idiomas*, en virtud de la cual lo que se dice *personalmente* de Cristo puede decirse indistintamente de cualquiera de sus dos naturalezas, ya que las dos están unidas en la persona única del Verbo (v.gr., puede decirse: «en Cristo, Dios es Hombre, y el Hombre es Dios»). En cambio, no podemos atribuir a la *divinidad* (en abstracto) los predicados de la *humanidad*, ni a ésta los de aquélla, porque en la persona del Hijo de Dios encarnado permanecen inconfusas las dos naturalezas, conservando cada una sus propiedades; y así, v.gr., sería falso decir que «la humanidad de Cristo es eterna» o que «su divinidad nació en Belén» (16,1-12).

15. Cristo es un solo ser, una sola persona; pero en él hay dos voluntades, divina y humana, en perfecta subordinación de ésta a aquélla. Y gozó del más perfecto albedrío, aunque en íntima identificación con la voluntad de su Padre celestial (17 y 18).

16. Las operaciones de Cristo son *teándricas*, o sea propias de un Dios-Hombre; por eso son infinitamente meritorias. Una palabra, una simple sonrisa de Cristo, tenían un valor infinito y eran suficientes para redimir millones de mundos (19,1-4).

17. El Verbo encarnado estuvo en cuanto hombre sujeto al Padre con la más filial obediencia. Oró al Padre por sí mismo y por nosotros y fue escuchado siempre que pidió alguna cosa con voluntad deliberada y firme (20 y 21).

18. Jesucristo fue sacerdote y víctima a la vez. Como sacerdote, continúa en el cielo interceciendo por nosotros y distribuyendo a los hombres los dones celestiales. Su sacerdocio es eterno, y eternamente durará su efecto, que es la gloria consumada de los santos purificados en virtud de su sacrificio (22,1-6).

19. Cristo, en cuanto hombre, fue predestinado para ser Hijo de Dios; y su predestinación es modelo y causa de la nuestra, ya que nuestra predestinación consiste en que seamos por gracia y adopción lo que Cristo es por naturaleza, y que Cristo sea el autor de nuestra glorificación, pues por sus merecimientos hemos de alcanzar la vida eterna (24,1-4).

20. En virtud de la unión hipostática de las dos naturalezas en la persona del Verbo, Cristo es adorable con adoración de *latría*, incluso a través de las imágenes que lo representan y de la santa cruz. Por su especialísima afinidad con El, hemos de venerar a la Santísima Virgen con un culto especial, que recibe el nombre de *hiperdulía;* y a los santos, en cuanto miembros de Cristo, con culto de *dulía* (25,1-6).

21. Cristo, en cuanto hombre, es el único perfecto mediador entre Dios y los hombres; no sólo porque con su muerte reconcilió con Dios a todo el género humano, sino porque su humanidad santísima ocupa un lugar intermedio entre Dios y los hombres y le corresponde, por consiguiente, unir a los hombres con Dios, comunicándoles sus mandatos y sus dones, e interceder por los hombres ante Dios, rogando y satisfaciendo por ellos (26,1-2).

Lo cual no es obstáculo para que Cristo se asocie otros mediadores secundarios (María, los santos, los sacerdotes...) (26,1 ad 1).

ARTÍCULO 3

LA PERSONA DEL ESPIRITU SANTO

La tercera persona de la Santísima Trinidad recibe en la Sagrada Escritura y en la tradición cristiana el nombre misterioso de *Espíritu Santo*. Es el lazo de unión entre el Padre y el Hijo, el Amor subsistente que les abraza y consuma en la unidad.

Vamos a seguir el mismo plan de los dos artículos anteriores. En primer lugar recogeremos los rasgos de la persona del Espíritu Santo contenidos en la Sagrada Escritura, y a continuación expondremos brevemente las enseñanzas de la teología católica en torno a la tercera persona divina.

A. El Espíritu Santo en la Sagrada Escritura

294. Vamos a verlo, por separado, en el Antiguo y Nuevo Testamento:

a) Antiguo Testamento

En el Antiguo Testamento no aparece con claridad y distinción la persona divina del Espíritu Santo, como tampoco las del Padre y del Hijo, como vimos en su lugar. Sin embargo, hay multitud de indicios y vestigios que, a la luz del Nuevo Testamento, aparecen como claras alusiones al Espíritu de Amor [1].

La expresión hebrea *ruah Yavé* (= espíritu de Dios) aparece en la Antigua Ley en diversos sentidos. Son cuatro los grupos principales que pueden establecerse:

a) En primer lugar significa el *viento*, por el que Dios da a conocer su presencia (Gen 3,8), su fuerza o su ira (Ex 10,13 y 19; 14,21; Ps 18,16). Así aparecerá incluso en el Cenáculo el día de Pentecostés (Act 2,2).

Es también, ya desde el principio, el *soplo de vida* que Dios inspira en el hombre y hasta en los animales (Gen 2,7; 7,15). Cuando Dios lo retira, sobreviene la muerte (Iob 12,10; 34,14-15; Ps 104,29-30), y, si se lo da a los muertos, resucitan (Ez 37,1-14; 2 Mac 7,22-23).

Finalmente, en un sentido más amplio, es el *soplo creador*, el viento de Dios que hace salir al mundo de la nada (Gen 1,2; Ps 33,6).

b) A veces hay ciertos fenómenos de carácter específicamente religioso que se presentan en dependencia muy íntima del *ruah Yavé*. Tales son, principalmente, el arte de los obreros del tabernáculo (Ex 31,3), el poder de gobernar al pueblo recibido por Moisés y transmitido por él a los ancianos y a Josué (Num 11,16-17; 27,15-23), la fuerza guerrera y el valor de los libertadores de Is-

[1] Cf. *Iniciación teológica* (Barcelona 1957) t.1 p.421ss.

rael (Iud 3,9-10; 6,34; 11,29, etc.) y, sobre todo, la inspiración profética. Esta es recibida individual o colectivamente (Num 11,25; 1 Sam 10,5-11; 19,20-24), de un modo transitorio (Num 24,2) o también permanente (Gen 41,38; 2 Reg 2,15), con o sin fenómenos exteriores (1 Sam 19,24; Ez 1,28; 2,8; 3,22-27), por los jefes del pueblo y por los ancianos (Num 11,25; 1 Sam 10,5-13; 2 Sam 23,1-2) o por individuos que no pertenecen a la jerarquía (Num 11,26-29), y se transmite por contagio (1 Sam 10,5.11; 19,20-24), o se traspasa (Num 11,25; 2 Reg 2,9-10).

c) En un tercer grupo de textos, el *ruah Yavé* se nos muestra como un *soplo de santidad.* En el *Miserere* de David aparece por primera vez la expresión «Espíritu Santo». Sus efectos son firmeza, buena voluntad, contrición y humildad (Ps 51,12-14 y 18-19; Is 57,15), sumisión a la voluntad de Dios y enderezamiento de nuestro caminar (Ps 143,4.7 y 10), rectitud, justicia y paz (Is 32,15-17), conocimiento de la voluntad divina y don de sabiduría (Sap 9,17). Los rebeldes, en cambio, los que forjan proyectos o establecen pactos sin ese Espíritu, acumulan pecados sobre pecados (Is 30,1) y contristan al Espíritu Santo de Dios (Is 63,10).

d) Finalmente, el *ruah Yavé* se nos presenta como un fenómeno esencialmente mesiánico, primero porque el Mesías será poseído sin límites por el Espíritu de Dios (Is 11,1ss; 42,1ss) y, además, porque en la época del Mesías se producirá una intensa efusión del Espíritu de Yavé (Is 32,1ss; 44,2-3; Ez 11,14ss; 36,26-27; Zach 12,10; Ioel 3,1-5).

b) Nuevo Testamento

Aquí es donde aparece la plena revelación del Espíritu Santo como tercera persona de la Santísima Trinidad. El Espíritu de Dios llena al Bautista antes de nacer (Lc 1,15-17), lleva a María el dinamismo del Altísimo (Lc 1,35; Mt 1,18-20), se transmite a Isabel por contagio (Lc 1,41-45) y a Zacarías (Lc 1,67); descansa sobre Simeón (Lc 2,25-27). Jesús tiene sobre sí el Espíritu de Dios (Mt 3, 16; Io 1,32-33), es «movido» por El (Lc 4,1; 10,21), arrastrado por su dinamismo (Lc 4,14) con la plenitud que le confiere su doble cualidad de Mesías (Lc 4,16-21) y de Hijo. Comienza su ministerio «lleno del Espíritu Santo» (Lc 4,1), que posee como Hijo (Mc 3,11). Se lo enviará a sus apóstoles después de su ascensión (Io 16,7) y les comunicará el dinamismo y ardor necesarios para llevar su testimonio hasta los confines de la tierra (Act 1,4-8). Se realizó el día de Pentecostés con viento y fuego (Act 2,1-4), según la profecía de Joel (Act 2,17-18); el anuncio del Bautista y la promesa de Jesús (Act 11,16); efusión primera (Act 2,33; 11,15-16), renovada luego colectivamente en ocasiones diversas (Act 4,31; 8,14-19), bien por pura iniciativa divina (Act 10,44-45; 11,15; 15,8), bien a petición de los apóstoles (Act 4,31; 8,14-19), como donación directa de Dios (Act 4,31; 10,44-45), y más precisamente de Jesús (Act 2,23) o mediante el rito de imposición de las manos (Act 8,14-19; 19,2-6). El Espíritu así recibido es un Espíritu pro-

fético (Act 2,4-11 y 17-18; 10,44.46), el que ha hablado por los profetas (Act 1,16; 7,51); es también un Espíritu de fe (Act 6,5; 11,24) y de sabiduría (Act 6,3) o de dinamismo (Act 1,8; 4,31), como el de Cristo (Act 10,38). Hace hablar en todas las lenguas (Act 2,4) y da la facultad de perdonar los pecados (Io 20,21-23). Desciende de un modo permanente sobre todos los discípulos de Jesús (Act 2,4; 6,3-5; 11,24) como sobre Jesús mismo (Act 10,38); dirige constantemente a los apóstoles y a sus colaboradores (Act 1,2; 8,29; 10,19) como Maestro (Act 10,38), pero también se le puede resistir (Act 5,3-9; 7,51).

En su maravilloso sermón de la Cena, Jesús les dice a sus apóstoles que el Espíritu Santo les enseñará todas las cosas y les traerá a la memoria todo lo que El les ha dicho (Io 14,26), les guiará hacia la verdad completa y les comunicará las cosas venideras (Io 16,13); glorificará a Cristo porque tomará de lo de El y lo dará a conocer a los apóstoles (Io 16,14).

San Pablo precisa maravillosamente la teología del Espíritu Santo. Es el Espíritu de Dios y de Cristo (Rom 8,9-14; 1 Cor 2,10-14; 2 Cor 3,17), su operación es la misma que la del Padre y del Hijo (1 Cor 12,3-13; 6,11; Tit 3,4-7) y hace a los justos templos de Dios y del propio Espíritu Santo (1 Cor 6,19; 3,16). Para los fieles es el principio de la vida en Cristo (Rom 1,4; 8,1-16.22-27; Gal 4,6; 6,7-8; Eph 4,1-6), si bien es cierto que vivir en Cristo y en el Espíritu son una misma cosa. Es el distribuidor de todo don (1 Cor 12,3-13); escudriña los secretos de Dios (1 Cor 2,10); es el don por excelencia (Rom 5,5); nos mueve de forma que agrademos a Dios (Rom 8,9) y no debemos contristarle jamás (Eph 4,30).

Finalmente, la fórmula del bautismo, dictada por el mismo Cristo, coloca al Espíritu Santo en un plano de igualdad con el Padre y el Hijo (Mt 28,19), y en las epístolas de San Pablo aparecen sin cesar asociadas las tres personas divinas (Gal 4,6; Rom 8, 14-17; 15,15-16; 1 Cor 12,4-6; 2 Cor 1,21-22; 13,13; Tit 3,4-6; Hebr 9,14). De este modo, el Espíritu de Dios, que se cernía sobre el caos primitivo en la aurora de la creación, aparece después como un ser personal que se manifiesta en la promoción de las almas fieles y de la sociedad cristiana, y que nos hace invocar con gemidos inenarrables la revelación de los hijos de Dios y la redención de nuestros cuerpos (Rom 8,26). El será quien realice la venida definitiva de Cristo (Apoc 22,17).

Estos son los datos fundamentales que nos proporciona la Sagrada Escritura acerca de la persona del Espíritu Santo. Veamos ahora la síntesis doctrinal elaborada por la teología católica.

B. Teología del Espíritu Santo

Como ya hemos visto al hablar del Padre y del Hijo, las propiedades de las personas divinas las conocemos a través de los nombres con que las designamos. Algunos de esos nombres pertenecen a las personas de una manera *propia* y perfecta; otros,

sólo por una muy razonable *apropiación*. Veamos los que corresponden en ambos sentidos al Espíritu Santo.

a) Nombres propios de la tercera persona divina

295. Santo Tomás estudia los tres nombres más propios y representativos de la tercera persona divina, a saber: Espíritu Santo, Amor y Don [2].

1) ESPÍRITU SANTO. Si se consideran por separado las dos palabras que componen este nombre, convienen por igual a las tres divinas personas; las tres son *Espíritu* y las tres son *Santas*. Pero, si se la toma como un solo nombre o denominación, conviene exclusivamente a la tercera persona divina, ya que sólo ella procede de las otras dos por una común *espiración de amor* infinitamente *santa* [3].

En torno a este nombre santísimo, la doctrina católica nos enseña:

1.º Que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo: «qui ex Patre Filioque procedit». Está expresamente definido por la Iglesia (D 691) contra los cismáticos griegos, que rechazan el *Filioque* y afirman que el Espíritu Santo procede únicamente del Padre.

2.º Si, por un imposible, el Espíritu Santo no procediera del Hijo, de ninguna manera se distinguiría de El. Porque las divinas personas no pueden distinguirse por algo *absoluto*—ya que entonces la esencia divina no sería una misma en todas ellas—, sino por algo *relativo* y opuesto entre sí, o sea por una relación de origen, que es, cabalmente, lo que constituye las personas divinas como distintas entre sí [4].

3.º El Espíritu Santo no procede del Padre por el Hijo en el sentido de que el Hijo sea causa final, formal, motiva o instrumental de la espiración del Espíritu Santo en el Padre, sino en cuanto significa que la virtud espirativa del Hijo le es comunicada por el Padre [5].

4.º El Padre y el Hijo constituyen un solo principio del Espíritu Santo con una espiración única y común a los dos [6].

5.º El Espíritu Santo no es hecho, ni creado, ni engendrado, sino que *procede* del Padre y del Hijo (D 39).

2. AMOR. La palabra *Amor* referida a Dios puede tomarse en tres sentidos:

1.º ESENCIALMENTE, y en este sentido es común a las tres divinas personas.

2.º NOCIONALMENTE, y así conviene únicamente al Padre y al Hijo: es su amor *activo*, que da origen al Espíritu Santo.

3.º PERSONALMENTE, y de esta forma conviene exclusivamente al Espíritu Santo como término pasivo del amor del Padre y del Hijo [7].

El Padre y el Hijo se aman en el Espíritu Santo, entendiendo esta fórmula de su amor *nocional* u originante; porque en este

[2] Cf. I 36-38.
[3] Cf. I 36,1c y ad 1.
[4] Cf. I 36,2; *De potentia* 10,5 ad 4; *Contra Gent.* IV 24.
[5] Cf. I 36,3.
[6] Cf. I 36,4.
[7] Cf. I 37,1.

sentido *amar* no es otra cosa que espirar el amor, como decir es producir el verbo, y florecer es producir flores [8].

3) DON. Los Santos Padres y la liturgia de la Iglesia *(Veni Creator)* emplean con frecuencia la palabra *Don* para designar al Espíritu Santo, lo cual tiene su fundamento en la Sagrada Escritura (Io 4,10; 7,39; Act 2,38; 8,20).

Hay que hacer aquí la misma distinción que en el nombre anterior. Y así:

1.º EN SENTIDO ESENCIAL significa todo lo que graciosamente puede ser dado por Dios a las criaturas racionales, ya sea de orden natural o sobrenatural. En este sentido conviene por igual a las tres divinas personas y a la misma esencia divina, en cuanto que por la gracia puede la criatura racional gozar y disfrutar de Dios (cf. I 43,2 y 3).

2.º EN SENTIDO NOCIONAL U ORIGINANTE significa la persona divina que, teniendo su origen en otra, es donada o puede ser donada por ella a la criatura racional. En este sentido, el nombre *Don* solamente puede convenir al Hijo y al Espíritu Santo, no al Padre, que no puede ser donado por nadie, pues no procede de nadie.

3.º EN SENTIDO PERSONAL es la misma persona divina a la cual conviene, en virtud de su propio origen, ser razón próxima de toda donación divina y de que ella misma sea donada de una manera completamente gratuita a la criatura racional. Y en este sentido *personal*, el nombre *Don* corresponde exclusivamente al Espíritu Santo, el cual, por lo mismo que procede por vía de amor, tiene razón de *primer don*, porque el amor es lo primero que damos a una persona siempre que le concedemos alguna gracia [9].

b) Nombres apropiados al Espíritu Santo

296. Son muchos los nombres que la tradición, la liturgia de la Iglesia e incluso la misma Sagrada Escritura apropia al Espíritu Santo. Se le llama Espíritu Paráclito, Espíritu Creador, Espíritu Consolador, Espíritu de Verdad, Virtud del Altísimo, Abogado, Dedo de Dios, Huésped del alma, Sello, Unión, Nexo, Vínculo, Beso, Fuente viva, Fuego, Unción espiritual, Luz beatísima, Padre de los pobres, Dador de dones, Luz de los corazones, etc., etc.

Vamos a examinar brevemente los fundamentos de esos nombres.

1) ESPÍRITU PARÁCLITO. El mismo Jesucristo emplea esta expresión aludiendo al Espíritu Santo (Io 14,16 y 26; 15,26; 16,7). Algunos la traducen por la palabra *Maestro*, porque dice Cristo poco después que «os enseñará toda verdad» (Io 14,26). Otros traducen por *Consolador*, porque impedirá que los apóstoles se sientan huérfanos con la suavidad de su consolación (Io 4,18). Otros traducen la palabra *Paráclito* por *Abogado*, que pedirá por nosotros, en frase de San Pablo, «con gemidos inenarrables» (Rom 8,26).

[8] Cf. I 37,2.
[9] Cf. I 38,1-2.

2) ESPÍRITU CREADOR. «El Espíritu Santo—dice Santo Tomás—es el principio de la Creación» [10]. La razón es porque Dios crea las cosas por amor, y el amor en Dios es el Espíritu Santo. Por eso dice el salmo: «Envía tu Espíritu y serán creadas» (Ps 103,30).

3) ESPÍRITU DE CRISTO. El Espíritu Santo llenaba por completo el alma santísima de Cristo (Lc 4,1). En la sinagoga de Nazaret, Cristo se aplicó a sí mismo el siguiente texto de Isaías: «El Espíritu Santo está sobre mí» (Is 61,1; cf. Lc 4,18). Y San Pablo dice que «si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, ése no es de Cristo» (Rom 8,9); pero «si el Espíritu de aquel que resucitó a Jesús habita en vosotros..., dará también vida a vuestros cuerpos mortales por virtud de su *Espíritu*, que habita en vosotros» (Rom 8,11).

4) ESPÍRITU DE VERDAD. Es expresión del mismo Cristo aplicada por El al Espíritu Santo: «El Espíritu de Verdad, que el mundo no puede recibir, porque no le ve ni le conoce» (Io 14,17). Significa, según San Cirilo y San Agustín, el verdadero *Espíritu de Dios* y se opone al *espíritu del mundo*, a la sabiduría embustera y falaz. Por eso añade el Salvador: «que el mundo no puede recibir», porque «el hombre animal no percibe las cosas del Espíritu de Dios. Son para él necedad y no puede entenderlas, porque hay que juzgarlas espiritualmente» (1 Cor 2,14).

5) VIRTUD DEL ALTÍSIMO. Es la expresión que emplea el ángel de la Anunciación cuando explica a María de qué manera se verificará el misterio de la encarnación: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti y la *virtud del Altísimo* te cubrirá con su sombra» (Lc 1,35). En otros pasajes evangélicos se alude también a la «virtud de lo alto» (cf. Lc 24,49).

6) DEDO DE DIOS. En el himno *Veni Creator Spiritus*, la Iglesia designa al Espíritu Santo con esta misteriosa expresión: «Dedo de la diestra del Padre»: *Digitus Paternae dexterae*. Es una metáfora muy rica de contenido y muy fecunda en aplicaciones. Porque en los dedos de la mano, principalmente de la derecha, está toda nuestra potencia constructiva y creadora. Por eso la Escritura pone la potencia de Dios en sus manos: las tablas de la ley fueron escritas por el «dedo de Dios» (Deut 9,10); los cielos son «obra de los dedos de Dios» (Ps 8,4); los magos de Faraón hubieron de reconocer que en los prodigios de Moisés estaba «el dedo de Dios» (Ex 8,15; Vulg. 19), y Cristo echaba los demonios «con el dedo de Dios» (Lc 11,20). Es, pues, muy propia esta expresión, aplicada al Espíritu Santo, para significar que por El se verifican todas las maravillas de Dios, principalmente en el orden de la gracia y de la santificación.

7) HUÉSPED DEL ALMA. En la *secuencia* de Pentecostés se llama al Espíritu Santo «dulce huésped del alma»: *dulcis hospes*

[10] *Contra Gent.* IV 20. Es admirable el comentario de Santo Tomás en este y en los dos capítulos siguientes.

animae. La inhabitación de Dios en el alma del justo corresponde por igual a las tres divinas personas de la Santísima Trinidad (cf. Io 14,23; 1 Cor 3,16-17); pero como se trata de una obra de *amor*, y éstas se atribuyen de un modo especial al Espíritu Santo, de ahí que se le considere a El de manera especialísima como Huésped dulcísimo de nuestras almas (cf. 1 Cor 6,19).

8) SELLO. San Pablo dice que hemos sido «*sellados* con el sello del Espíritu Santo prometido» (Eph 1,13), y también que «es Dios quien nos confirma en Cristo, nos ha ungido, nos ha *sellado* y ha depositado las arras del Espíritu en nuestros corazones» (2 Cor 1,21-22).

9) UNIÓN, NEXO, VÍNCULO, BESO... Son nombres con los que se expresa la unión inseparable y estrechísima entre el Padre y el Hijo en virtud del Espíritu Santo, que procede de los dos por una común espiración.

10) FUENTE VIVA, FUEGO, CARIDAD, UNCIÓN ESPIRITUAL... Son expresiones del himno *Veni Creator*, que encajan muy bien con el carácter y personalidad del Espíritu Santo.

11) LUZ BEATÍSIMA, PADRE DE LOS POBRES, DADOR DE DONES, LUZ DE LOS CORAZONES... Todas estas expresiones las aplica la santa Iglesia al Espíritu Santo en la magnífica *secuencia* de Pentecostés, *Veni Sancte Spiritus*.

Y aquí termina el estudio de cada una de las tres divinas personas en particular. Vamos a considerarlas ahora desde diversos puntos de vista relativos.

CAPÍTULO 5

CONSIDERACION RELATIVA DE LAS DIVINAS PERSONAS

De acuerdo con el esquema general del tratado de *Dios trino* que hemos ofrecido más arriba (cf. n.257), después de lo que hemos dicho de las personas divinas consideradas *absolutamente*—en general y en particular—, hemos de tratar ahora de las mismas personas *relativamente*, o sea, comparándolas con la esencia divina, con las propiedades y actos nocionales y con ellas mismas entre sí, en cuanto a su igualdad o semejanza. Por su importancia extraordinaria con relación a nosotros estudiaremos en capítulo aparte la cuestión relativa a las misiones divinas, o sea, a la inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma de los justos.

ARTÍCULO I

LAS PERSONAS Y LA ESENCIA DIVINA

Tres son los puntos fundamentales que hemos de examinar acerca de esta cuestión:

1.º Identidad de las tres personas divinas con la esencia única divina.
2.º Modo de atribuir los nombres esenciales a las personas y viceversa.
3.º Apropiación de los nombres esenciales a las personas.

Procederemos por conclusiones breves y sencillas.

Conclusión 1.ª Las tres divinas personas se identifican en una sola y misma esencia divina. (De fe.)

297. Es el dogma fundamental del misterio trinitario: tres personas distintas y un solo Dios (= una sola esencia) verdadero. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. El mismo Cristo dice expresamente en el Evangelio de San Juan:

«Yo y el Padre somos una sola cosa» (Io 10,30).

El sentido de este texto es claro: se refiere a la unidad de esencia (= una sola *cosa)*, no a la unidad de personas, puesto que las distingue perfectamente (= yo y el Padre).

Más expresivo todavía—puesto que recoge a las tres personas—es el famoso *coma joanneo*, tal como se lee en la Biblia Vulgata:

«Tres son los que dan testimonio en el cielo: el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo; y estos tres son una sola cosa» (1 Io 5,7).

Pero ya dijimos (cf. n.255) que no se puede hacer hincapié en este texto, que falta en la mayor parte de los códices antiguos, tanto griegos como latinos, y es desconocido de los Padres. Parece tener origen español y haber ido poco a poco saliendo por vía de exégesis del versículo precedente. Sólo en el siglo XIII adquirió la forma que hoy tiene en la Vulgata. Claro que puede ser invocado ese versículo como testigo de la tradición de la Iglesia (cf. D 2198).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Lo ha enseñado y definido repetidas veces. He aquí algunos lugares:

SÍMBOLO «QUICUMQUE». «La fe católica es que veneremos a un solo Dios en la Trinidad y a la Trinidad en la unidad, sin confundir las personas ni separar la substancia. Porque una es la persona del Padre, otra la del Hijo y otra la del Espíritu Santo; pero el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo tienen una sola divinidad, gloria igual y coeterna majestad» (D 39).

CONCILIO XI DE TOLEDO. «Confesamos y creemos que la santa e inefable Trinidad, el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, es naturalmente un solo Dios, de una sola substancia, de una naturaleza y de una sola majestad y virtud» (D 275).

CONCILIO DE FLORENCIA. «La sacrosanta Iglesia Romana, fundada por la palabra del Señor y Salvador nuestro, firmemente cree, profesa y predica a un solo verdadero Dios omnipotente, inmutable y eterno, Padre, Hijo y Espíritu Santo, uno en esencia y trino en personas» (D 703).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Escuchemos a Santo Tomás [1]:

«Ya hemos visto que así como las relaciones en las criaturas son realidades accidentales inherentes al sujeto, en Dios son la misma esencia divina. De lo cual se sigue que en Dios la esencia no es una cosa distinta de la persona, y, esto no obstante, las personas se distinguen realmente entre sí. En efecto, la persona, según hemos dicho, significa la relación en cuanto subsiste en la naturaleza divina (cf. n.278). Pero la relación, comparada con la esencia, no se distingue de ella realmente, sino sólo con distinción de razón; y, en cambio, comparada con la relación opuesta, se distingue realmente de ella en virtud de la oposición. Y así tenemos una sola esencia y tres personas distintas».

Conclusión 2.ª Para hablar con exactitud y precisión acerca de la Trinidad, se ha de atender no sólo a la cosa significada, sino también al modo de significar de las palabras. (Doctrina cierta y común.)

298. He aquí las principales normas [2]:

1.ª *Hay que evitar aquellas expresiones que puedan ofender la unidad de naturaleza o la Trinidad de personas en Dios.* Y así, por ejemplo, es falsa la siguiente proposición del sínodo de Pistoya: «Dios es distinto en tres personas». La expresión correcta es ésta: «Un solo Dios en tres personas distintas».

2.ª *Hay que abstenerse de aquellas expresiones que comprometan la real distinción entre las personas o la identidad de esencia o unidad de naturaleza.* Y así es falsa esta proposición: «El Padre es el Hijo»; aunque es muy verdadero lo que dijo Cristo: «Yo y el Padre somos una sola cosa» (= una sola esencia o naturaleza).

3.ª *Los nombres sustantivos absolutos que significan la esencia de Dios o los atributos absolutos, o las acciones «ad extra», no pueden predicarse en plural de Dios o de las divinas personas.* Y así, v.gr., son falsas las siguientes expresiones: «El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres Señores o tres inmensos», sino «un solo Señor y un solo inmenso» (D 39). Tampoco puede decirse que sean «tres creadores o tres providentes», sino «un solo Creador y un solo Providente».

4.ª *Los nombres relativos que denotan pluralidad pueden emplearse rectamente en plural.* Y así puede y debe decirse que en Dios hay dos procesiones, tres personas, tres hipóstasis, tres subsistencias relativas, cuatro relaciones, cinco nociones, etc.

5.ª *Los nombres sustantivos absolutos que se enuncian en concreto, a veces significan la esencia, y a veces la persona o una propiedad personal* (hay que atender al contexto o al sentido que se le quiere dar). Por ejemplo, las expresiones «Dios crea, Dios engendra, Dios

[1] I 39,1.
[2] Cf. I 39,3-6; ZUBIZARRETA, *Theologia dogmatico-scholastica* vol.2 n.636.

espira el Amor» son verdaderas aplicando la primera a la esencia divina (o sea, a Dios *uno)*, la segunda al Padre y la tercera al Padre y al Hijo.

6.ª *Los nombres absolutos abstractos siempre significan la esencia, nunca la persona o personas.* Y así es falsa esta proposición: «La deidad engendra», y correcta esta otra: «El Padre engendra».

7.ª *Los nombres adjetivos, si se refieren a las personas, pueden enunciarse en plural; pero no si se refieren a la esencia.* Y así—aunque no deban decirse, para evitar el equívoco—serían correctas las expresiones «tres omnipotentes, tres inmensos, tres eternos», si esas palabras se aplican adjetivamente a *las personas;* pero de ninguna manera si se aplican sustantivamente a *la esencia* [3], porque entonces hay que decir: «un solo omnipotente, un solo inmenso, un solo eterno», como enseña el Símbolo *Quicumque* (D 39).

Conclusión 3.ª Ciertos atributos esenciales de Dios, comunes a las tres personas divinas, se aplican a alguna persona en particular por una muy conveniente apropiación.

299. Los atributos *esenciales* (v.gr., eternidad, omnipotencia, inmensidad, sabiduría, amor, etc.) corresponden, como es obvio, a Dios en cuanto *uno,* porque la esencia divina es única para las tres divinas personas. Sin embargo, se aplican a veces a alguna de las tres divinas personas en particular por una muy conveniente *apropiación,* que tiene por objeto darnos a conocer mejor lo que es propio y peculiar de esa persona divina en el seno de la Trinidad beatísima. Y así, por ejemplo, aunque se trata de atributos esenciales comunes a las tres, se atribuye de modo especial la *omnipotencia* al Padre, la *sabiduría* al Hijo y el *amor* al Espíritu Santo; porque, en el seno de la Trinidad beatísima, al Padre le corresponde la razón de primer Principio (con el que encaja admirablemente el atributo de la *omnipotencia)*, al Hijo la de Verbo o Idea (muy afín a la *sabiduría)* y al Espíritu Santo la procesión por vía de Amor (luego debe atribuírsele el *amor* en forma especialísima).

«De dos maneras—advierte Santo Tomás [4]—se pueden manifestar las personas divinas por los atributos esenciales. O bien *por vía de semejanza,* y así lo que pertenece al entendimiento se apropia al Hijo, que procede por el entendimiento como Verbo; o *por vía de desemejanza,* y así la potencia se apropia al Padre, porque, como dice San Agustín, entre nosotros los padres, debido a la edad, suelen estar débiles, y es preciso evitar que se sospeche de Dios algo parecido».

En virtud de esta ley de la *apropiación* se atribuyen:

a) Al Padre, la eternidad, la omnipotencia, la unidad, etc.

b) Al Hijo, la sabiduría, la hermosura, el libro de la vida, etcétera.

c) Al Espíritu Santo, el amor, la bondad, el gozo fruitivo, etc., y las obras en que más se manifiesta el amor y la bondad

[3] Cf. I 39,3. [4] I 39,7.

divina, tales como la encarnación del Verbo, la justificación y santificación de las almas, la inhabitación en las almas justas, etc.

Por vía de oposición y de contraste, algunos teólogos aplican la ley de apropiación a los pecados que cometen los hombres. Y así los pecados cometidos por *fragilidad* les califican de pecados contra el Padre (porque a El se le apropia la fortaleza o *poder);* los cometidos por *ignorancia,* contra el Hijo (que es la *sabiduría* suprema), y los cometidos por *malicia,* contra el Espíritu Santo (que es la *bondad* infinita). Naturalmente, estos últimos son los más graves de todos.

ARTÍCULO 2

LAS PERSONAS Y LAS RELACIONES DIVINAS

300. Desde el punto de vista especulativo, ésta es una de las cuestiones más importantes del tratado de la Trinidad. Es también una de las más sutiles y difíciles. Dada la índole de nuestra obra—dirigida principalmente al gran público seglar—nos limitaremos a unas someras indicaciones, breves y sencillas.

1.ª En Dios, las *relaciones o propiedades personales (paternidad-filiación-procesión)* son realmente las mismas personas divinas (se identifican realmente con ellas y están en ellas).

La razón es porque, en virtud de la infinita simplicidad de Dios, en El lo abstracto coincide en absoluto con lo concreto. Y así, v.gr., la *paternidad* de Dios coincide con la persona del Padre y está en El; la *filiación* coincide con la persona del Hijo y está en El; y la *procesión* (o *espiración pasiva)* coincide con la persona del Espíritu Santo y está en El [1].

2.ª Las personas divinas se distinguen entre sí primariamente por las *relaciones o propiedades personales,* y secundariamente, por los *orígenes* o procesiones.

Escuchemos a Santo Tomás [2]:

«Es mejor decir que las personas o hipóstasis se distinguen por las *relaciones* (paternidad-filiación-procesión), que no por los *orígenes* (engendrador-engendrado-procedente). Pues, si bien se distinguen de ambas maneras, sin embargo, conforme a nuestro modo de entender, se distinguen primaria y principalmente por las relaciones. Por tanto, el nombre de *Padre* no sólo significa la propiedad, sino también la persona o hipóstasis; mientras que el término *Engendrador* o *Generante* significa solamente la propiedad. Porque *Padre* significa la *relación,* que es distintiva y constitutiva de la persona o hipóstasis; mientras que *el que engendra* o *el que es engendrado* significa el *origen,* que no constituye ni distingue la persona o hipóstasis».

3.ª Si, en virtud de una *abstracción total,* prescindimos en Dios de las propiedades *personales* (paternidad-filiación-procesión), queda sólo el concepto de la esencia común, mas no el de las personas, que son con relación a la esencia como lo particular a lo universal o común [3].

[1] Cf. I 40,1c et ad 1.
[2] I 40,2. Los paréntesis explicativos son nuestros.
[3] Cf. I 40,3.

La razón, sencillísima, es porque esas propiedades personales constituyen y distinguen las personas, como hemos dicho; luego, abstraídas aquéllas por el entendimiento, queda sólo el concepto común de esencia divina. Como si en el concepto de hombre *(animal racional)* prescindimos de la diferencia de *racional*, desaparece también el de hombre, quedándonos sólo el concepto genérico de *animal*, que es como lo universal respecto del hombre.

4.ª Si, en virtud de una *abstracción formal*, prescindimos en las personas de las propiedades *no personales*, todavía queda el concepto propio de las personas [4].

La razón, evidente, es porque las propiedades *no personales* no constituyen ni distinguen a las divinas personas. Y así, si abstraemos en el Padre la propiedad de *ingénito* (que no es *personal* o constitutiva de su persona), permanece íntegro el concepto de Padre; y si abstraemos en el Padre y el Hijo la propiedad de *común espiración* (que no es *personal* o constitutiva de persona) permanecen íntegros los conceptos de Padre y de Hijo.

5.ª Pero si, en virtud de la misma *abstracción formal*, prescindimos de las *propiedades personales*, desaparece también el concepto de las personas [5].

Por la misma razón, ya antes apuntada, de que las relaciones y propiedades *personales* constituyen y distinguen a las divinas personas.

6.ª En Dios hay *tres subsistencias relativas* (correspondientes a las tres divinas personas) y *una subsistencia absoluta* (correspondiente a la esencia divina, común a las tres personas).

Que en Dios hay *tres subsistencias relativas* es cosa clara, puesto que en El hay *tres personas distintas*, y la subsistencia es, precisamente, el acto por el cual la persona se constituye y distingue de las demás, haciéndose incomunicable y principio de operaciones propias. Lo declaró expresamente el concilio de Letrán (año 649) en el siguiente canon:

«Si alguno no confiesa, de acuerdo con los Santos Padres, propia y verdaderamente al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo, la Trinidad en la unidad y la Unidad en la trinidad, esto es, a *un solo Dios en tres subsistencias consubstanciales* y de igual gloria..., sea condenado» (D 254).

Que, además de estas tres subsistencias *relativas*, hay que poner en Dios una *subsistencia absoluta* correspondiente a la divina esencia, común a las tres personas, parece claro también, puesto que Dios, en cuanto *uno*, es el mismo Ser Subsistente, y distinguiéndose las personas divinas *realmente* entre sí y *virtualmente* de la esencia divina, no se ve cómo pueda negarse la subsistencia absoluta en Dios, toda vez que distinguimos las personas de la esencia común. Desde luego, ésta es la opinión de Santo Tomás:

«Hay en Dios varias cosas subsistentes si se consideran las *relaciones* y una sola cosa subsistente si nos atenemos a la *esencia*. Por eso decimos que

[4] Cf. I 40,3.
[5] Cf. I 40,3.

es un solo Dios, porque es *una esencia subsistente*, y varias personas por la distinción de *las relaciones subsistentes*» [6].

A la dificultad de que es esencial a toda subsistencia el ser *incomunicable* y la esencia divina se comunica a las tres divinas personas, se responde que es de la esencia de toda subsistencia el ser incomunicable *a otro supuesto o persona ajena*, pero no a los *propios supuestos o personas* si tales personas se encuentran en la propia esencia o naturaleza, como ocurre precisamente en Dios. La esencia o naturaleza divina, subsistiendo con una subsistencia absoluta, se comunica a las *propias* personas divinas, no a ninguna otra extradivina [7].

Sin embargo, no vayamos a pensar que la subsistencia absoluta de la esencia divina es una *cuarta* realidad en Dios, distinta y separada de las personas divinas. De ninguna manera. No hay entre esa subsistencia absoluta y las tres relativas una distinción *real* (como la hay entre las tres relativas entre sí), sino únicamente *virtual*, o sea, en cuanto que expresan la misma cosa, pero bajo distinta formalidad. Escuchemos a un teólogo contemporáneo insistiendo en estas mismas ideas [8]:

«La subsistencia absoluta se distingue de las relativas sólo *virtualmente*, o sea, en cuanto expresa realmente la misma subsistencia bajo distinta formalidad. Y por eso la subsistencia *absoluta* es comunicable en Dios a las divinas personas, de la misma manera que la esencia, y totalmente incomunicable a las criaturas. Y las subsistencias *relativas* son absolutamente incomunicables, tanto *ad extra* como dentro del mismo Dios. Es la misma distinción que existe entre la esencia y las personas.

De donde se sigue que, si prescindimos de las relaciones *personales* en Dios, nos queda el concepto de la naturaleza divina como subsistente, y, por tanto, como persona, *no en sentido teológico, sino tan sólo en sentido filosófico por orden a las criaturas* [9]. Y así hablamos en filosofía de un Dios *personal*.

Esta distinción entre el concepto teológico y filosófico de persona en Dios, está basada en la misma distinción que existe entre la subsistencia absoluta y las relativas, y es fundamento para la demostración de la existencia de un Dios *personal*, contra el panteísmo. De otra suerte nos sería imposible la demostración de la personalidad divina por razón natural».

7.ª En la primera persona de la Santísima Trinidad, la relación de *paternidad* en su concepto formal y específico, connotando el genérico de su existencia en la esencia divina, es anterior, según nuestro modo de entender, al acto mismo de la generación activa del Hijo [10].

Quiere decir que, en Dios, el Padre engendra *porque es Padre* y no porque *ha engendrado* al Hijo. En las criaturas sucede lo contrario (son padres

[6] *Contra gent.* 4,14. Cf. *De potentia* 9,5 ad 13; III *Sent.* dist.6 q.2 a.1 ad 2.
[7] Cf. ZUBIZARRETA, o.c., vol.2 n.582.
[8] P. CUERVO, O. P., l.c., p.472-473.
[9] Cf. SANTO TOMÁS, III 3,3 ad 1.
[10] Cf. I 40,4c et ad 1.

porque han engendrado, y únicamente *después* de haber engendrado al hijo), porque en ellas la relación de paternidad es un *accidente* inherente al sujeto, *que no constituye la persona*, sino que la supone ya constituida. Pero en Dios la relación de paternidad es *subsistente* y *constitutiva de la persona del Padre* y, por consiguiente, *anterior* (según nuestra manera de concebir las cosas, porque en Dios todo es simultáneo) al hecho mismo de engendrar al Hijo.

ARTÍCULO 3

LAS PERSONAS Y LOS ACTOS NOCIONALES

301. Se trata de otra cuestión altamente especulativa y de muy difícil comprensión para el público no acostumbrado a esta clase de elucubraciones. Unicamente para recoger en toda su integridad el esquema completo de la *Suma Teológica* tal como lo ofrecimos al lector al comienzo de este tratado (cf. n.257) nos limitamos a las siguientes breves indicaciones:

1.ª Es necesario atribuir distintamente a las personas divinas los actos nocionales que designan sus orígenes o procesiones. Y así, la generación, activamente, pertenece tan sólo al Padre, y pasivamente al Hijo. La espiración activa, al Padre y al Hijo, y la espiración pasiva, al Espíritu Santo. Lo enseña así, expresamente, el concilio IV de Letrán (D 432).

La razón es porque la distinción de las personas se toma secundariamente de sus orígenes o procesiones—como vimos en el artículo anterior—, y el origen no se puede designar convenientemente más que por ciertos actos. Por consiguiente, para designar el orden de origen entre las divinas personas es preciso atribuirles actos nocionales [1].

2.ª El Padre engendra al Hijo con voluntad *concomitante* (o sea, con suma complacencia); pero no con voluntad *antecedente*, de cualquier clase que sea (porque el principio de la generación del Verbo es el entendimiento divino y no la voluntad), ni tampoco con voluntad libre, sino por *naturaleza*. Es de fe (D 276).

El Padre y el Hijo espiran al Espíritu Santo con voluntad *antecedente*, como *naturaleza*, no como voluntad libre. La razón es porque el Espíritu Santo procede del amor mutuo entre el Padre y el Hijo, el cual es *natural* y necesario, no libre [2].

3.ª Es de fe que el Hijo es engendrado de la misma sustancia del Padre (contra los arrianos), y el Espíritu Santo, de la del Padre y del Hijo (contra macedonianos y socinianos), teniendo las tres personas divinas la misma sustancia o esencia numérica [3].

Santo Tomás advierte profundamente que el Hijo de Dios es engendrado de la substancia del Padre de manera distinta a como lo son los hijos de los hombres. En éstos, una parte de la substancia del que engendra pasa a ser substancia del engendrado; pero la naturaleza divina es indivisible, y de aquí la necesidad de que el Padre, al engendrar al Hijo, no le haya transferido una parte de su naturaleza, sino que le haya comunicado *la natura-*

[1] Cf. I 41,1.
[2] Cf. I 41,2c et ad 3.
[3] D 56.69.74.86.276.428.691.703. Cf. I 41,3.

leza entera, permaneciendo la distinción entre ellos sólo por la relación de origen, como ya hemos dicho más arriba [4].

4.ª En las divinas personas hay potencia para realizar los actos nocionales (*generación* del Hijo y *espiración* del Espíritu Santo), como es cosa clara y evidente. Esta potencia significa directa y principalmente la *naturaleza divina* connotando indirectamente la *relación*: ya sea la relación de *paternidad*, si se trata de la potencia generativa, o ya la de *espiración activa*, si se trata de la procesión del Espíritu Santo [5].

5.ª El Padre no puede engendrar más que a un solo Hijo, y el Padre y el Hijo no pueden espirar más que un solo Espíritu Santo. Entre otras razones, porque en el acto intelectual por el que el Padre engendra a su Verbo agota la infinita capacidad de conocer que en El existe; y en el acto de espirar al Espíritu Santo agotan el Padre y el Hijo toda su infinita capacidad de amar. El Padre se entiende a sí mismo y entiende todas las cosas en su Verbo; y el Padre y el Hijo se aman a sí mismos y a todas las cosas en el Espíritu Santo [6].

ARTÍCULO 4

LAS PERSONAS DIVINAS COMPARADAS ENTRE SI

Después de haber comparado las personas divinas con la divina esencia, con las relaciones y con los actos nocionales o de origen, cabe únicamente la comparación de las personas entre sí dentro del seno de la Trinidad beatísima. En el capítulo siguiente examinaremos la misión o envío de las personas divinas a las almas justas (inhabitación de la Santísima Trinidad), con lo que daremos fin al tratado dogmático de *Dios trino*.

La comparación de las tres divinas personas entre sí se hace para establecer su absoluta igualdad y semejanza de naturaleza, de eternidad, de orden, de plenitud, de mutua inhesión y de operaciones *ad extra*. Es un examen exhaustivo, debido al genio ordenador de Santo Tomás [1].

Para mayor precisión y claridad expondremos la doctrina, como siempre, en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª Las tres divinas personas son entre sí absolutamente coiguales. (De fe.)

302. Lo niegan todos aquellos herejes que no admiten la consubstancialidad de las divinas personas, tales como los arrianos, semiarrianos, subordinacionistas, macedonianos, etc., pero la doctrina de la conclusión es un dogma de fe. He aquí las pruebas:

[4] Cf. I 41,3.
[5] Cf. I 41,4-5.
[6] Cf. I 41,6.

[1] Cf. I 42,1-6.

a) La Sagrada Escritura. Aunque no lo dice expresamente, lo insinúa con suficiente claridad en diferentes pasajes:

«Yo y el Padre somos una misma cosa» (Io 10,30).
«Todo cuanto tiene el Padre es mío» (Io 16,14).
«Todo lo mío es tuyo (del Padre), y lo tuyo mío» (Io 17,10).

En cuanto a las palabras de Cristo: «El Padre es mayor que yo» (Io 14,28), se refieren únicamente a Cristo *en cuanto hombre*, no en cuanto Dios, pues en este último sentido El y el Padre son *una misma cosa* (Io 10,30).

b) El magisterio de la Iglesia. La Iglesia lo ha enseñado siempre así y lo ha definido solemnemente. Veamos algunos textos:

Símbolo «Quicumque»: «Y en esta Trinidad, nada es antes ni después, nada mayor o menor, sino que las tres personas son entre sí coeternas y coiguales» (D 39).

Concilio Romano (año 382): «Si alguno no dijere ser tres personas verdaderas: la del Padre, la del Hijo y la del Espíritu Santo, *iguales*... es hereje» (D 79).

Concilio IV de Letrán (año 1215): «Firmemente creemos y simplemente confesamos que... el Padre que engendra, el Hijo que nace y el Espíritu Santo que procede son consubstanciales, *coiguales*, coomnipotentes y coeternos» (D 428).

c) La razón teológica. El fundamento de la igualdad absoluta de las personas divinas se halla en la *unidad de la divina esencia*, absolutamente idéntica en las tres personas. Como dice Santo Tomás: «Si hubiese alguna desigualdad entre las divinas personas se seguiría que no poseerían la misma esencia y, por tanto, que no serían un solo Dios» [2].

Conclusión 2.ª Las tres divinas personas son absolutamente coeternas, sin que pueda establecerse entre ellas sucesión temporal alguna. (De fe.)

303. A primera vista la coeternidad de las tres divinas personas parece imposible. Porque si el Padre *engendra* al Hijo y el Espíritu Santo *procede* de ambos, parece que el Hijo viene *después* del Padre y el Espíritu Santo *después* del Padre y del Hijo. Y, sin embargo, no es así, sino que las tres divinas personas son absolutamente *coeternas*, sin que pueda establecerse entre ellas sucesión temporal alguna. Es un dogma de fe, del que ofrecemos las pruebas a continuación:

a) La Sagrada Escritura. Lo insinúa el Evangelio con bastante claridad, aunque sin afirmarlo expresamente:

«Al principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios y el Verbo era Dios. El estaba al principio en Dios (Io 1,1-2).
«En verdad, en verdad os digo: antes que Abrahán naciese, era yo» (Io 8,58).

[2] I 42,1.

«Ahora Tú, Padre, glorifícame cerca de ti mismo con la gloria que tuve cerca de ti antes que el mundo existiese» (Io 17,5).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Lo ha enseñado siempre así y lo ha definido solemnemente. Hemos recogido algunos textos en la conclusión anterior, a los que añadimos los siguientes:

CONCILIO I DE NICEA. «Mas a los que afirman: Hubo un tiempo en que no fue y que antes de ser engendrado no fue... los anatematiza la Iglesia católica» (D 54).

CONCILIO ROMANO: «Si alguno no dijere que el Padre es siempre, que el Hijo es siempre y que el Espíritu Santo es siempre, es hereje» (D 68).

CONCILIO IV DE LETRÁN: El Padre no viene de nadie, el Hijo del Padre solo, y el Espíritu Santo a la vez de uno y de otro, *sin comienzo, siempre* y sin fin» (D 428).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. La solución de aquella dificultad, al parecer insuperable, que señalábamos al principio, es muy sencilla si tenemos en cuenta que las procesiones divinas que dan origen al Hijo y al Espíritu Santo nada tienen que ver con el *antes* y el *después* que afecta a las acciones de las criaturas, que se realizan en el tiempo y en el espacio. Como ya vimos, el Padre no engendra al Hijo, ni de ambos procede el Espíritu Santo por una acción *accidental* que venga a sobreañadirse a su esencia (como ocurre con las criaturas), sino de un modo *natural, necesario* y *no libre*. La acción por medio de la cual se verifican los orígenes inmanentes divinos *no es distinta de la misma naturaleza divina, ni sucesiva, sino idéntica con ella*, y, por tanto, comunicativa de *la misma naturaleza numérica* a las personas que proceden en Dios. De donde se sigue que el instante de su origen *es el mismo instante eterno de la naturaleza divina*, y, por tanto, que las tres personas divinas son iguales en la duración o *coeternas*, de la misma manera que lo son en la esencia divina [3].

Para ayudar un poco a la imaginación a percibir estas cosas, recuérdese lo que ocurre con una llama encendida. En ella pueden distinguirse tres formalidades perfectamente distintas: la *llama*, la *luz* y el *calor*. Y, sin embargo, estas tres formalidades son de tal manera *simultáneas* que, o existen las tres a la vez, o no existe ninguna de las tres, sin que pueda decirse que la luz venga *después* de la llama, o el calor *después* de la llama y la luz. Si en la llama vemos simbolizado al Padre, en la luz al Hijo y en el calor al Espíritu Santo, tendremos una imagen muy imperfecta y remota, pero bastante expresiva, de lo que ocurre en el seno de Dios con relación a la *coeternidad* de las tres divinas personas en una sola esencia divina, como nos enseña la fe.

Santo Tomás advierte profundamente que el orden de origen entre las personas divinas es sin prioridad ni posterioridad alguna, no ya de naturaleza, pero ni siquiera de razón. Es un puro orden de origen: nada más. De donde se sigue que ni por parte de la *naturaleza* ni por parte de la *relación* puede una persona divina ser

[3] Cf. I 42,2; P. CUERVO, l.c., p.548.

anterior a otra, no sólo en el orden de la naturaleza, pero ni siquiera en el del conocimiento [4].

Conclusión 3.ª Las tres divinas personas son absolutamente iguales en toda clase de perfecciones. (De fe.)

304. Esta conclusión se desprende con toda claridad y evidencia del hecho de que las tres divinas personas poseen *una misma e idéntica esencia o naturaleza divina,* distinguiéndose únicamente por sus *relaciones opuestas* que, en cuanto tales, no significan perfección ni imperfección, sino tan sólo oposición relativa y real distinción [5].

Conclusión 4.ª Entre las divinas personas se da una perfecta circuminsesión, en virtud de la cual cada una de las tres divinas personas está en las otras dos y coexiste y se compenetra realmente con ellas. (De fe.)

305. En la teología trinitaria se entiende por *circuminsesión* la compenetración íntima y mutua existencia de las personas divinas entre sí, sin separación ni confusión. En griego se denomina este fenómeno con el nombre de *perijoresis* (περιχώρησις).

He aquí las pruebas de la divina circuminsesión:

a) La Sagrada Escritura. Lo dice expresamente el mismo Cristo:

«El Padre está en mí y yo en el Padre» (Io 10,38).
«¿No crees (Felipe) que yo estoy en el Padre y el Padre en mí?» (Io 14,10).
«Creedme, que yo estoy en el Padre y el Padre en mí» (Io 14,11).

Esta mutua inhesión entre el Padre y el Hijo hay que aplicarla también, naturalmente, al Espíritu Santo, que procede de los dos.

b) El magisterio de la Iglesia. La Iglesia proclamó esta doctrina en el concilio Florentino, en su decreto para los jacobitas:

«Por razón de esta unidad, el Padre está todo en el Hijo, todo en el Espíritu Santo; el Hijo está todo en el Padre, todo en el Espíritu Santo; el Espíritu Santo está todo en el Padre, todo en el Hijo. Ninguno precede a otro en eternidad, o le excede en grandeza, o le sobrepuja en potestad» (D 704).

c) La razón teológica. Santo Tomás explica la circuminsesión de las divinas personas por tres razones distintas, a cuál más convincente:

a) Por razón de la *esencia* divina, que es una mismísima para las tres divinas personas.

b) Por razón de las *relaciones personales,* que son correlativas y no pueden concebirse las unas sin las otras. El Padre no puede concebirse sin el Hijo, que es su Verbo, y ambos sin el Espíritu Santo, que es su mutuo amor.

c) Por razón de los *orígenes* o procesiones divinas, que no son *tran-*

[4] Cf. I 42,3c et ad 2.
[5] Cf. I 42,4.

seúntes—como la creación de las criaturas—, sino *inmanentes*, lo que supone la mutua inhesión y permanencia de las tres divinas personas entre sí [6].

Conclusión 5.ª Las tres divinas personas son absolutamente iguales en el poder. (De fe.)

306. Es doctrina de fe, recogida en multitud de símbolos y declaraciones oficiales de la Iglesia. Véase, por ejemplo, lo que dice el famoso símbolo *Quicumque:*

«Omnipotente el Padre, omnipotente el Hijo, omnipotente el Espíritu Santo; y, sin embargo, no son tres omnipotentes, sino un solo omnipotente» (D 39).

La razón, sencillísima, es porque la *omnipotencia* es uno de los atributos *esenciales* de Dios, y, como ya sabemos, la esencia divina es numéricamente la misma en las tres divinas personas. Por eso las tres poseen por igual la omnipotencia, eternidad, bondad, sabiduría, misericordia y todos los demás atributos *esenciales* [7].

CAPÍTULO 6

LA INHABITACION DE LAS PERSONAS DIVINAS EN LAS ALMAS JUSTAS

Después de haber estudiado a la luz de la teología católica los datos que nos suministra la fe en torno al gran misterio trinitario considerado en sí mismo de una manera general y con relación a cada una de las personas divinas en particular, queda todavía por examinar la cuestión de la presencia real de la Santísima Trinidad en toda alma en gracia por la divina inhabitación. De la unidad de la esencia divina pasábamos a la trinidad de personas, y de la existencia de éstas en Dios vamos a pasar ahora a su existencia en toda alma en gracia. Con ello daremos fin a todo este tratado maravilloso de *Deo trino.*

Esta última cuestión recibe en teología el nombre técnico de *misión de las divinas personas,* porque, efectivamente, las divinas personas son *enviadas* (en latín, *missae)* de una manera especial a todas las almas justas.

A. Las misiones divinas

307. 1. Concepto de misión. La *misión* de una persona divina supone dos elementos esenciales: *a)* la relación del enviado a quien lo envía; y *b)* el término o lugar a donde le envía. Puede definirse diciendo que es *el origen del enviado respecto del mitente, según un nuevo modo de existir en el término o lugar al que es enviado.*

Ya se comprende que hay que excluir de las misiones divinas todos aquellos elementos que suponen imperfección en las misiones humanas. Y así, por parte del que envía no hay imperio, ni

[6] Cf. I 42,5; a.4 ad 3.
[7] Cf. I 42,6.

mandato, ni siquiera consejo (dada la igualdad absoluta de las personas divinas en dignidad y perfección), *sino únicamente origen* o procedencia, sin más. Y por parte del lugar a que es enviado no hay traslación *local*, porque ese movimiento no cabe en Dios, que está presente por esencia en todas partes [1].

Teniendo en cuenta que la misión incluye en su concepto el origen o procesión de otro, se comprende muy bien que no corresponda al Padre ser *enviado* (porque no procede de otro), sino solamente al Hijo y al Espíritu Santo [2]. Lo cual no quiere decir que donde esté el Hijo o el Espíritu Santo no esté también el Padre, ya que las tres divinas personas son absolutamente inseparables (por la unidad de esencia y la circuminsesión) y, por lo mismo, donde esté cualquiera de ellas están necesariamente las otras dos.

308. 2. **Clases de misión.** La misión divina puede ser *visible* e *invisible*. Es *visible* cuando la persona divina aparece en forma sensible en el lugar al que es enviada (como cuando el Verbo apareció en carne humana en la persona de Cristo o el Espíritu Santo en forma de paloma o de lenguas de fuego). Y es *invisible* cuando no aparece señal alguna al exterior (como en la inhabitación de las divinas personas en el alma justificada por la gracia).

Prescindiendo de las misiones *visibles*, cuyo estudio no pertenece propiamente a este lugar, vamos a examinar únicamente la misión *invisible* de las divinas personas a toda alma en gracia, o sea, la *inhabitación de la Santísima Trinidad* en las almas justificadas.

B. La inhabitación trinitaria en el alma [3];

Vamos a examinar las tres cuestiones fundamentales: *existencia, naturaleza* y *finalidad* de la inhabitación divina en nuestras almas.

309. 1. **Existencia.** La inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma del justo es una de las verdades más claramente manifestadas en el Nuevo Testamento [4]. Con insistencia que muestra bien a las claras la importancia soberana de este misterio, vuelve una y otra vez el sagrado texto a inculcarnos esta sublime verdad. Recordemos algunos de los testimonios más insignes:

«Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él y en él haremos nuestra morada» (Io 14,23).

«Dios es caridad, y el que vive en caridad permanece en Dios y Dios en él» (1 Io 4,16).

«¿No sabéis que sois templos de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros? Si alguno profana el templo de Dios, Dios le destruirá. Porque el templo de Dios es santo, y ese templo sois vosotros» (1 Cor 3,16-17).

[1] Cf. I 43,1.
[2] Cf. I 43,4-5.
[3] Trasladamos aquí, con algunos retoques, lo que ya dijimos en nuestra *Teología de la perfección* 4.ª ed. (BAC, Madrid 1962) n.96-98.
[4] Como es sabido, aunque en el Antiguo Testamento hay algunos rastros y vestigios del misterio trinitario—sobre todo en la doctrina del «Espíritu de Dios» y de la «Sabiduría»—, sin embargo, la plena revelación del misterio de la vida íntima de Dios estaba reservada al Nuevo Testamento.

«¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que, por tanto, no os pertenecéis?» (1 Cor 6,19).

«Pues vosotros sois templo de Dios vivo» (2 Cor 6,16).

«Guarda el buen depósito por la virtud del Espíritu Santo, que mora en nosotros» (2 Tim 1,14).

Como se ve, la Sagrada Escritura emplea diversas fórmulas para expresar la misma verdad: Dios habita dentro del alma en gracia. Con preferencia se atribuye esa inhabitación al Espíritu Santo, no porque quepa una presencia *especial* del Espíritu Santo que no sea común al Padre y al Hijo [5], sino por una muy conveniente *apropiación*, ya que es ésta la gran obra del amor de Dios al hombre y es el Espíritu Santo el Amor esencial en el seno de la Trinidad Santísima.

Los Santos Padres, sobre todo San Agustín, tienen páginas bellísimas comentando el hecho inefable de la divina inhabitación en el alma del justo.

310. 2. Naturaleza. Mucho han escrito y discutido los teólogos acerca de la naturaleza de la inhabitación de las divinas personas en el alma del justo. Nosotros vamos a recoger aquí las principales opiniones sustentadas por los teólogos, sin pretender dirimir una cuestión que sólo secundariamente afecta al objeto y finalidad de nuestra obra. He aquí esas opiniones:

1.ª La inhabitación consiste formalmente en una unión física y amistosa entre Dios y el hombre *realizada por la gracia*, en virtud de la cual Dios, uno y trino, se da al alma y está personal y substancialmente presente en ella, haciéndola participante de su vida divina.

He aquí cómo explica esta doctrina el P. Galtier, que es uno de sus devotos partidarios. La gracia es como un sello en materia fluida. Y así como es indispensable para la permanencia de la sigilación en la materia fluida la permanente aplicación del sello, ya que de lo contrario desaparecería la sigilación, de manera semejante para que permanezca la gracia en el alma —que es como la sigilación asimilativa del alma a la divina naturaleza—es menester que permanezca siempre esta divina naturaleza físicamente presente [6].

Esta interpretación es rechazada por muchos teólogos por cuanto no les parece trascender el modo común de existir que Dios tiene por esencia en todas las cosas creadas.

2.ª Otros teólogos, desde el siglo XIV en adelante, interpretaron el pensamiento del Angélico Doctor como si hubiera puesto la causa formal de la inhabitación en el solo conocimiento y amor sobrenaturales, independientemente de la presencia de inmensidad, esto es, en la sola presencia intencional. Suárez quiso completar esta doctrina con la de la amistad sobrenatural, que establece la caridad entre Dios y el alma, y que reclama y exige, según él, la presencia *real*—no sólo intencional—de Dios en el alma; de tal manera—dice—, que por la fuerza de esa amistad Dios vendría real-

[5] Así lo pensaron algunos teólogos, como Lessio, Petau, Tomassino, Scheeben, etc.; pero la inmensa mayoría afirman la doctrina contraria, que se deduce claramente de los datos de la fe y de la doctrina de la Iglesia (D 281-703). Cf. TERRIEN, *La gracia y la gloria* l.6 c.6 y apénd.5; FROGET, *De l'habitation du Saint Esprit dans les âmes justes* apénd. p.442s; GALTIER, *L'habitation en nous des trois Personnes* p.1.ª c.1 (Roma 1950).

[6] Cf. P. GALTIER, *L'habitation en nous des trois Personnes* (Roma 1950) p.217-240.

mente al alma aunque no estuviera ya en ella por ningún otro título (verbigracia, por la presencia de inmensidad) [7].

Pero esta explicación suareciana no ha satisfecho a la mayor parte de los teólogos; porque la amistad, como quiera que pertenezca al orden afectivo, no se comprende cómo pueda hacer formalmente presentes a las personas divinas. El amor en cuanto tal no puede hacer físicamente presente al amado, ya que es de orden puramente intencional.

3.ª Un sector de la escuela tomista, a partir de Juan de Santo Tomás [8], interpreta al Angélico Doctor en el sentido de que, *presupuesta ante todo la presencia de inmensidad*, la gracia santificante, por razón de las operaciones de conocimiento y amor procedentes de la fe y la caridad, es la causa formal de la inhabitación de las divinas personas en el alma del justo. Según esta sentencia, el conocimiento y el amor no constituyen la presencia de Dios en nosotros, sino que, presupuesta esta presencia por la general de inmensidad, la presencia especial de las Personas divinas consiste en su conocimiento y amor sobrenaturales, o sea en las operaciones provenientes de la gracia.

Esta teoría, mucho más aceptable que la anterior, parece tener en contra, sin embargo, una dificultad insuperable. Si las operaciones de conocimiento y amor provenientes de la gracia santificante fueran la causa formal de la inhabitación trinitaria, habría que negar el hecho de la inhabitación en los niños bautizados antes del uso de la razón, en los justos dormidos o simplemente distraídos y en toda alma santa que dejara de pensar y de amar, en un momento dado, en las divinas personas. A esta dificultad replican los partidarios de esta teoría que aun en esos casos se daría cierta presencia permanente de la Trinidad por la posesión de los *hábitos* sobrenaturales de la fe y la caridad, capaces de producir esa presencia. Pero esta respuesta no satisface a muchos teólogos, por cuanto la posesión de esos hábitos sobrenaturales nos daría únicamente la facultad o poder de *producir* la inhabitación al reducirlos al acto, pero siempre sería verdad que mientras tanto no tendríamos inhabitación propiamente dicha.

4.ª Otros teólogos [9], finalmente, propugnan la unión de la primera y tercera de estas teorías para explicar adecuadamente el hecho de la divina inhabitación. Según ellos, las personas divinas se hacen presentes de algún modo por la eficiencia y conservación de la gracia santificante, ya que esta gracia nos da verdaderamente una participación física y formal de la naturaleza divina en cuanto tal—cosa que no ocurre en la eficiencia y conservación de las cosas puramente naturales—y, por lo mismo, nos da una participación en el misterio de la vida íntima de Dios, aun conservando intacto el principio teológico certísimo de que en las operaciones *ad extra* obra Dios como uno y no como trino. Presente ya de algún modo la Trinidad en el alma por la gracia, el justo entra en contacto con ella por las operaciones de conocimiento y amor que brotan de la misma gracia. Por la producción de la gracia, Dios se une al alma como principio; y por las operaciones de conocimiento y amor, el alma se une a las divinas personas como término de esas mismas operaciones. De donde la inhabitación trinitaria es un hecho *ontológico* y *psicológico;* en primer lugar *ontológico* (por la producción y conservación de la gracia) y en segundo lugar *psicológico* (por el conocimiento y amor sobrenaturales).

Como se ve, las opiniones son muchas, y acaso ninguna de ellas nos dé una explicación enteramente satisfactoria del modo miste-

[7] Cf. SUÁREZ, *De Trinitate* 12,5,13.
[8] Cf. IOANNES A S.THOMA, *Cursus theologicus* in I q.43 d.17.
[9] Cf. S. GONZÁLEZ, *De gratia* n.212: «Sacrae Theologiae Summa» (vol.3 p.611 2.ª ed. BAC, 1953).

rioso como se realiza la presencia real de las divinas personas en el alma del justo. En todo caso, más que el *modo* como se realiza, interesa el *hecho* de la inhabitación, en el cual están absolutamente de acuerdo todos los teólogos católicos.

311. 3. **Finalidad.** Abordamos ahora una materia interesantísima, de importancia extraordinaria en la práctica de la vida cristiana [10].

Tres son las principales finalidades de la inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma justificada: 1) hacernos participantes de su vida íntima divina; 2) constituirse en motor y regla de nuestros actos; y 3) constituirse en objeto fruitivo de una experiencia inefable. Examinemos despacio todo esto.

1) La Santísima Trinidad, inhabitando en nuestras almas, nos hace participar de su vida íntima divina.

312. Al decir que Dios mora en nuestras almas *como en un templo*, expresamos una verdad que se apoya inmediatamente en dos famosos textos de San Pablo [11]; pero hemos de guardarnos muy bien de imaginar que la presencia de Dios en nosotros es semejante a la de Cristo sacramentado en el templo material o en su tabernáculo, esto es, de una manera inerte, sin más que una relación puramente local con todo cuanto le rodea. Nada de esto. La presencia de Dios en nuestras almas por la gracia es infinitamente superior a ésta. Somos *templos vivos* de Dios y de una manera *vital* poseemos las personas divinas.

Para asomarnos un poco a este misterio inefable es preciso recordar que la gracia es como la «simiente de Dios» [12], que nos engendra y hace nacer a una nueva vida; a la vida divina participada, con la cual no sólo nos llamamos hijos de Dios, sino que lo somos en realidad [13]. Constantemente se nos inculca esta doctrina de nuestra filiación divina en las páginas inspiradas, no menos que la de la inhabitación, con la cual guarda una relación muy estrecha. Porque ¿qué hace Dios—en efecto—inhabitando en el alma? No otra cosa que comunicarle su misma vida divina, *engendrarla hija suya*, que eso es darle una participación de su naturaleza y de su vida. Y esa generación no se verifica, como en las generaciones humanas, por un acto transeúnte, en virtud del cual el hijo comienza a ser y a vivir independientemente del padre aunque de él tome su origen, sino que supone un acto de Dios continuado e ininterrumpido mientras el alma se conserve en su amistad y gracia. Porque así como, si el Dios Creador retirara por un momento su acción *conservadora* de los seres creados, todos ellos volverían *ipso facto* a la nada de donde los

[10] Para redactar esta sección nos inspiramos principalmente en el Doctor Angélico y en el magnífico estudio del P. MENÉNDEZ-REIGADA *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* c.1 nota B, cuyas palabras trasladamos a veces textualmente.
[11] Cf. 1 Cor 3,16-17; y 6,19.
[12] Cf. 1 Io 3,9.
[13] Cf. 1 Io 3,1.

sacó [14]; de manera semejante, si Dios retirara un momento su acción conservadora de la gracia en el alma del justo, la gracia se extinguiría y el alma dejaría de ser hija de Dios. El alma está por la gracia recibiendo continuamente de Dios su vida sobrenatural, de manera semejante a como el embrión en el seno materno recibe en cada instante la vida de la madre y de ella vive. Para eso ha venido Cristo al mundo, «para que vivamos por El», como dice el apóstol San Juan [15]; y el mismo Cristo nos dice en el Evangelio: «Yo he venido para que tengan vida, y la tengan abundante» [16]. Ahora se comprende lo que quería decir San Pablo con aquella su misteriosa expresión: «Ya no vivo yo; es Cristo quien vive en mí» [17].

Tiene, pues, nuestra generación divina adoptiva alguna semejanza con la generación eterna del Verbo en el seno del Padre y nuestra unión con Dios por la gracia se parece de algún modo a la unión existente entre El y el Padre por el Espíritu Santo. Ningún teólogo se hubiera atrevido jamás a decir esto si no tuviéramos por delante las palabras mismas de Cristo en su sublime oración sacerdotal en la noche de la cena: «Pero no ruego sólo por éstos, sino por cuantos han de creer en mí por su palabra, para que todos sean uno, como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, para que también ellos sean uno en nosotros y el mundo crea que tú me has enviado. Y yo les he dado a ellos la gloria que tú me diste, a fin de que sean uno como nosotros somos uno. Yo en ellos y tú en mí para que sean consumados en la unidad» [18].

El Hijo es uno con el Padre por su unidad de naturaleza, y nosotros somos uno con Dios por participación física y formal de su misma naturaleza divina, que eso y no otra cosa es la gracia. El Hijo vive del Padre, y nosotros vivimos participativamente de Dios. El está en el Padre y el Padre en El [19], y nosotros estamos también en Dios y Dios en nosotros [20].

Por aquí se ve cómo mediante la gracia somos introducidos en la vida trinitaria, que es la vida misma de Dios, y cómo El habita en nosotros, comunicándonos esa misma vida divina. Y son las tres divinas personas las que en nosotros moran, pues no es propiedad de ninguna de ellas en particular el engendrarnos como hijos de Dios, sino que es una acción enteramente común a las tres.

Están, pues, en el alma justificada las tres divinas personas engendrándola sobrenaturalmente, vivificándola con su propia vida, introduciéndola por el conocimiento y el amor en lo más hondo de sus íntimas relaciones. Ahí el Padre engendra realmente al Hijo, y del Padre y del Hijo procede real y verdaderamente el Espíritu Santo, realizándose dentro del alma el sublime misterio de la unidad trina y de la trinidad una, que es la vida misma de Dios.

2) Por la gracia de la inhabitación, el Espíritu Santo se une al alma como motor y regla de nuestros actos.

313. La vida es esencialmente movimiento, dinamismo, actividad. Precisamente conocemos la existencia de una forma vital y

14 Cf. I 104.
15 1 Io 4,9.
16 Io 10,10.
17 Gal 2,20.
18 Io 17,20-23.
19 Io 14,10.
20 1 Io 4,16.

la naturaleza de la misma por la actividad que desarrolla. Siendo, pues, la gracia una forma divina, también ha de ser divina su actuación; es una exigencia intrínseca de la misma gracia en cuanto participación *formal* de la naturaleza misma de Dios. Vivir en acto la vida divina es obrar de un modo divino.

Ahora bien: ésta es precisamente la función y finalidad de los dones del Espíritu Santo, que poseen habitualmente todas las almas en gracia. La razón humana iluminada por la fe, que es la regla de las virtudes infusas, es un motor de poca potencia, una regla demasiado corta para operaciones tan altas, que tienen que dar alcance al mismo Dios tal como es en sí mismo. Es verdad que las virtudes teologales tienen por objeto inmediato al mismo Dios, y precisamente tal como es en sí mismo; pero mientras estén sometidas a la regulación de la razón humana (aunque sea iluminada por la fe) y tengan que acomodarse al *modo humano* que la razón les imprime forzosamente, no podrán desarrollar plenamente sus inmensas virtualidades divinas por falta de ambiente o clima propicio. Esta es la razón invocada por el Doctor Angélico para probar la necesidad de los dones del Espíritu Santo, que, perfeccionando las virtudes infusas al comunicarles su *modalidad divina*, las colocan en el plano y atmósfera estrictamente sobrenatural que exige la naturaleza misma de la gracia y de las virtudes infusas. La razón humana, bajo la influencia y moción de los dones, es más bien *actuada* que actúa ella misma *(potius agitur quam agit)*, y los actos resultan materialmente humanos, pero formalmente divinos. Sólo así llegamos a vivir en toda su plenitud la vida divina recibida por la gracia.

Claro que, aunque todas las almas justificadas poseen los *hábitos* de los dones—que son inseparables de la gracia santificante—, no en todas actúan con frecuencia e intensidad. La actuación *frecuente* e *intensa* de los dones del Espíritu Santo se verifica de ordinario en las almas ya bastante adelantadas en la vida espiritual, o sea, en aquellas que han logrado trascender las primeras etapas de la *ascética* y han penetrado en la *vía mística* por su exquisita fidelidad a las inspiraciones de la gracia. En estas almas tan fieles, que se le entregan totalmente y sin reservas, el Espíritu Santo, inhabitante en el alma, pone en movimiento sus preciosísimos dones y empuña, por decirlo así, las riendas de nuestra vida sobrenatural. Ya no es la simple razón humana iluminada por la fe la que manda y gobierna; es el Espíritu Santo mismo, que actúa como regla y motor de nuestros actos, poniendo en movimiento todo el organismo de nuestra vida sobrenatural y haciéndonos avanzar rápidamente hacia la plena perfección cristiana.

Pero no es ésta todavía la última razón de ser de la inhabitación divina en nuestras almas. Nos falta examinar aún su tercera gran finalidad, que es la de hacernos posible una inefable experiencia de lo divino. Vamos a ver de qué manera.

3) Por la inhabitación en nuestras almas, la Santísima Trinidad se constituye en objeto fruitivo de experiencias inefables.

314. Es un hecho atestiguado por todos los místicos experimentales que allá «en el más profundo centro de su alma» [21] experimentan la presencia augusta de la Santísima Trinidad obrando intensísimamente en ellas. Escuchemos a Santa Teresa:

«Acaecíame... venirme a deshora un sentimiento de la presencia de Dios que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí, o yo toda engolfada de El» [22].

«Y cada día se espanta más esta alma, porque nunca más le parece se fueron de con ella—habla de las divinas personas—, sino que notoriamente ve, de la manera que queda dicho, que están en lo interior de su alma; en lo muy muy interior, en una cosa muy honda, que no sabe decir cómo es, porque no tiene letras, siente en sí esta divina compañía» [23].

Podríamos multiplicar indefinidamente los textos de los místicos experimentales [24]. Es tan clara e inequívoca esta experiencia divina en las almas contemplativas, que algunas llegaron a conocer por ella el misterio de la inhabitación de las divinas personas aun antes de haber tenido la menor noticia de él [25].

En realidad, los místicos experimentales no hacen sino confirmar con sus sublimes experiencias las enseñanzas más elevadas de la teología. Es Santo Tomás, el príncipe de la teología católica, quien hablando precisamente *como teólogo*, llegó a escribir en la *Suma Teológica* estas asombrosas palabras:

«Por el don de la gracia santificante es perfeccionada la criatura racional, no sólo para usar libremente de aquel don creado, sino *para gozar de la misma persona divina*» [26].

Y unas líneas más arriba, en el cuerpo de ese mismo artículo, había dejado escrito:

«No se dice que poseamos sino aquello de que libremente podemos usar y disfrutar, y sólo por la gracia santificante *tenemos la potestad de disfrutar de la persona divina*» [27].

He ahí en toda su sublime grandeza la finalidad más entrañable de la inhabitación divina en nuestras almas. Dios mismo, uno en esencia y trino en personas, se constituye en objeto de una experiencia inenarrable. Las divinas personas se nos entregan para que *gocemos de ellas*, según la asombrosa terminología del Doctor Angélico. Y cuando ese goce experimental alcanza las exquisiteces de la *unión*

21 Cf. San Juan de la Cruz, *Llama* canc.1 v.3.
22 Santa Teresa, *Vida* 10,1.
23 Santa Teresa, *Moradas séptimas* 1,7.
24 El P. Poulain trae una larga serie en su obra *Des grâces d'oraison* c.5 n.2-48.
25 Tal ocurrió, v.gr., con la gran mística de nuestros días Sor Isabel de la Trinidad, que se sentía «habitada» sin conocer todavía el misterio inefable de la inhabitación divina. que le explicó después el P. Vallée, O. P., a quien interrogó sobre su sublime experiencia (cf. P. Philipon, *La doctrine spirituelle de soeur Elisabeth de la Trinité* c.1 n.8 y c.3 n.1).
26 I 43,3 ad 1.
27 I 43,3c.

transformativa, las almas llegadas a esas alturas ya no saben ni quieren expresarse en el lenguaje de la tierra; prefieren callar y saborear a solas lo que de ninguna manera podrían dar a entender a los demás. Oigamos a San Juan de la Cruz:

«De donde la delicadez del deleite que en este toque [28] se siente, es imposible decirse; ni yo querría hablar de ello, porque no se entienda que aquello no es más de lo que se dice, que no hay vocablos para declarar cosas tan subidas de Dios como en estas almas pasan, de las cuales el propio lenguaje es entenderlo para sí y sentirlo para sí, y callarlo y gozarlo el que lo tiene... Y así sólo se puede decir, y con verdad, que a vida eterna sabe; que aunque en esta vida no se goza perfectamente como en la gloria, con todo eso, este toque, por ser toque de Dios, a vida eterna sabe» [29].

Es en estas alturas sublimes donde el alma experimenta la inhabitación divina de una manera inefable. Lo que el alma ya sabía y creía por la fe, aquí lo *experimenta* como con la vista y el tacto. Lo dice expresamente Santa Teresa:

«De manera que lo que tenemos por fe, allí lo entiende el alma, podemos decir, por vista, aunque no es vista con los ojos del cuerpo ni del alma, porque no es visión imaginaria. Aquí se le comunican todas tres personas, y la hablan, y la dan a entender aquellas palabras que dice el Evangelio que dijo el Señor: que vendría El y el Padre y el Espíritu Santo a morar con el alma que le ama y guarda sus mandamientos (Io 14,23)» [30].

Este conocimiento *experimental* de Dios, aunque substancialmente sea el mismo, es infinitamente superior, *en cuanto al modo*, al que de El tenemos por la razón iluminada por la fe. A renglón seguido del texto que acabamos de citar, exclama Santa Teresa:

« ¡Oh válame Dios! ¡Cuán diferente cosa es *oír* estas palabras y *creerlas*, a *entender por esta manera* cuán verdaderas son!» [31].

La razón de esta desigualdad y diferencia entre el conocimiento de fe y el conocimiento experimental es muy clara. He aquí cómo la expone un teólogo contemporáneo:

«El conocimiento místico o experimental de Dios tiene por objeto *real* al mismo Dios, que de un modo *ideal* nos manifiesta la fe, uno en substancia y trino en personas. La fe nos dice que en Dios hay tres personas distintas en una sola esencia. Con ella tenemos un conocimiento sobrenatural de Dios tal cual es en sí mismo, pero ese conocimiento no pasa del orden ideal. Mas viene la experiencia mística, con la cual ese mismo objeto ideal se nos hace palpable, identificándose totalmente el objeto de la fe y el objeto de la experiencia.

Tengo en mi mano una fruta que me dicen que es muy sabrosa, pero que yo no he comido nunca; y sé que es así porque quien me lo dice no me engaña: ése es Dios conocido por fe y poseído por la caridad *(fides ex auditu)*. Pero meto esa misma fruta en la boca y comienzo a paladearla, y entonces

[28] Habla el Santo de los que él llama «toques substanciales de Dios», expresión suprema y punto culminante de la experiencia mística de la divina inhabitación.

[29] SAN JUAN DE LA CRUZ, *Llama* canc.2 n.21.

[30] SANTA TERESA, *Moradas séptimas* 1,6.

[31] SANTA TERESA, *Moradas séptimas* 1,7.

conozco por experiencia que era verdad lo que me decían de su suavidad y dulzura: tal es Dios conocido por experiencia mística» [32].

Y aquí termina nuestro estudio de la inhabitación de la Santísima Trinidad en las almas justas y con él todo el tratado de *Dios trino*. Vamos a abordar ahora, en la tercera y última parte de nuestra obra, el tratado de *Dios creador y gobernador*, que nos dará a conocer el mecanismo de las operaciones divinas *ad extra*, el efecto o resultado de las mismas—que son las criaturas todas—y las maravillosas trazas de la conservación y gobierno divino del universo entero.

[32] P. I. G. MENÉNDEZ-REIGADA, *Los dones del Espíritu Santo*... c.I nota B p.117.

TERCERA PARTE

DIOS CREADOR Y GOBERNADOR

315. Terminado el estudio de Dios tal como es en sí mismo: *uno* en esencia y *trino* en personas, hemos de estudiarle ahora como *creador* y *gobernador* de todo cuanto existe. No conoceríamos del todo a Dios—ni siquiera en la forma imperfectísima con que nos es dado conocerle acá abajo, con la simple razón natural y en el claroscuro de la fe—si después de haberle estudiado en sí mismo no tratáramos de conocerle también en su proyección hacia las criaturas. Porque en todo efecto se refleja y manifiesta de algún modo su causa, y a través del obrar de un ser se conoce su virtud y poder que, a su vez, nos lleva a un mayor conocimiento de su propia intrínseca naturaleza. Por eso después de haber estudiado las operaciones divinas *ad intra*, que dan origen a las divinas personas en el seno de la Trinidad beatísima, es imprescindible conocer también sus operaciones *ad extra*, que dan origen a todos los seres creados.

Siguiendo una vez más las grandes directrices del Doctor Angélico en su maravillosa *Suma Teológica*, ofrecemos a continuación, en forma esquemática, el panorama completo del tratado de *Dios creador y gobernador* que muestra, en sintética visión de conjunto, el camino que vamos a recorrer en esta tercera y última parte de nuestra obra.

Dios creador.
- 1) La creación en general..
  - *a)* El hecho.
  - *b)* El modo.
  - *c)* El tiempo.
- 2) La diversidad de los seres creados en general.
- 3) Los diversos seres creados en particular.....
  - *a)* Puramente espirituales: los ángeles.
  - *b)* Puramente corporales: las cosas.
  - *c)* Con espíritu y cuerpo: los hombres.

Dios gobernador.
- 1) La gobernación de Dios en general.
- 2) La gobernación en particular.
  - *a)* La conservación de los seres.
  - *b)* La acción de Dios en el mundo.

SECCIÓN PRIMERA

DIOS CREADOR

De acuerdo con el esquema que acabamos de ofrecer al lector, en esta primera sección abordaremos el tratado de *Dios Creador*, examinando los principales problemas que plantea la creación en general, la distinción y diversidad de los seres creados y el estudio de cada uno de los tres grandes grupos de seres que componen la creación universal: los ángeles, los cuerpos y el hombre.

CAPÍTULO I

LA CREACION EN GENERAL

De acuerdo con el esquema que acabamos de ofrecer al lector, vamos a dividir este primer capítulo en tres artículos:

1.º El hecho de la creación.
2.º El modo de la misma.
3.º El tiempo en que fue creado el mundo.

En torno a estas tres cuestiones fundamentales examinaremos algunas otras concomitantes que completarán y redondearán la doctrina católica sobre la creación.

ARTÍCULO I

EL HECHO DE LA CREACION

En la exposición del hecho de la creación seguiremos el siguiente orden: *noción, errores, existencia* y *naturaleza* de la creación.

316. 1. **Noción.** La palabra *creación* puede tomarse en muy diversos sentidos:

a) EN SENTIDO MUY AMPLIO se emplea para significar cualquier clase de producción de un ser, de cualquier modo que sea. Y así se dice, por ejemplo, que el artista *crea* su obra (poética, musical, escultórica, etc.).

b) METAFÓRICAMENTE se designa con ella la elevación de alguna persona a un estado superior, como cuando se dice que el papa *crea* a los cardenales.

c) EN SENTIDO ESTRICTO significa la acción de Dios produciendo las cosas de la nada. Este es el único sentido en que la tomamos aquí.

La creación en sentido estricto puede definirse:

Primera producción de todo el ser, hecho de la nada por la causa universal, que es Dios.

Examinemos uno por uno los términos de la definición:

PRIMERA PRODUCCIÓN, para significar que es lo primero que da origen a un ser, sin que le haya precedido absolutamente nada en la línea de su propio ser.

DE TODO EL SER. Es la nota más típica de la creación. En ella se produce *todo* el ser de la cosa, que antes no existía y ahora comienza a existir. No se trata de una modificación de un ser ya preexistente (como el escultor modifica un tronco o un bloque de mármol convirtiéndole en estatua), sino de la producción *total* de una cosa que antes de crearla no existía en forma alguna.

HECHA DE LA NADA. Hay que entender rectamente estas palabras. Cuando Bayle y Schopenhauer rechazan la creación bajo el pretexto de que «de la nada nada se hace», muestran claramente que no han entendido el verdadero sentido y alcance de esa expresión. No se quiere decir con ella que Dios haya sacado las cosas de la nada como si preexistieran en ella antes de existir (como si las cosas estuvieran *depositadas* en la nada y Dios las fuera sacando de ella), sino que fueron creadas *sin ninguna materia preexistente*, o sea que al ser de la cosa creada no le precedió *nada*. Es un tránsito puramente imaginario: primero imaginamos la *nada* (que es una palabra vacía de sentido, puesto que la nada no existe) y luego el *ser*.

Precisamente porque la nada no existe, la creación es siempre *instantánea*, o sea se hace en un solo instante indivisible de tiempo; porque no hay *tránsito* de un lugar a otro, ni *sucesión* de un estado de ser a otro (lo que requeriría forzosamente algún tiempo), sino simple *aparición* de un ser que no existía y empieza a existir [1].

POR LA CAUSA UNIVERSAL, QUE ES DIOS. Como veremos en su lugar, la producción del *ser* en cuanto tal sólo puede provenir de la *causa universal*, que es Dios. La creación es un acto tan propio y exclusivo de Dios, que *ni por milagro* podría Dios transferirlo o comunicarlo a ninguna criatura, por muy perfecta que fuera. Volveremos sobre esto más abajo.

317. 2. **Errores.** Apenas hay dogma alguno de nuestra fe que haya tenido tantos y tan variados adversarios como el de la creación del mundo por Dios. Los errores y herejías son tantos, que es imposible recogerlos todos. Nos limitamos a algunos de los más importantes:

1. EL GNOSTICISMO. Afirma que el mundo material no fue creado por Dios, sino por uno de los *eones* de El emanados, que pecó de soberbia e inficionó de su malicia a todas las criaturas.

[1] Cf. *Contra gent.* II 19: «En la creación no hay sucesión».

2. El dualismo. Existen dos principios eternos: Dios y la materia. El dualismo tiene diversas formas:

a) *Anaxágoras* puso dos principios increados: la *materia* y la *inteligencia* ordenadora.

b) *Los maniqueos* hablan de dos principios: el bueno o de la luz, regido por Dios, y el malo o de las tinieblas, que es la materia eterna, regida por Satanás.

c) *Los priscilianistas* dijeron que el diablo, increado, saliendo de las tinieblas, mal substancial, está en las criaturas que él creó (v.gr., en la carne).

d) *Los albigenses* pusieron dos principios eternos: el bueno, que creó el espíritu, y el malo, que creó la materia.

3. Las cosmogonías babilónica, egipcia y fenicia hablan de una masa caótica, eterna, de la cual fue hecho el mundo.

4. El materialismo, o monismo materialista, no admite más que la materia eterna y sus fuerzas. Entre los materialistas antiguos se citan a Demócrito, Epicuro, Lucrecio, etc., y entre los modernos, a Voltaire, Diderot, Feuerbach, Moleschott, Strauss, Buchner, Haeckel, etc.

5. El panteísmo, o monismo no-materialista, niega la distinción entre Dios y el mundo, explicando este último de muy diversas formas: una emanación de la substancia de Dios (panteísmo emanatista), o un modo de la misma (Spinoza), o una irradiación del Absoluto (Schelling), o una evolución de la Idea (Hegel), etc. Pueden añadirse otras formas de panteísmo más recientes, tales como el *evolucionístico* (Schopenhauer, Hartmann), *ontologístico* (Rosmini, Gioberti), *idealístico* (Croce, Gentile), etc.

6. El teosofismo y algunas formas del *existencialismo* contemporáneo destruyen igualmente la verdadera creación al negar la existencia de un Dios personal y supramundano.

318. 3. **Existencia de la creación.** Expondremos la doctrina católica en forma de conclusión.

Conclusión. El mundo universo fue creado de la nada por Dios. (De fe.)

He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Lo dice expresamente en el primer versículo del primero de sus libros:

«Al principio creó Dios el cielo y la tierra» (Gen 1,1).

Esta misma afirmación se lee repetidas veces en la Sagrada Escritura. Recogemos, por vía de ejemplo, algunos textos:

«Los cielos pregonan la gloria de Dios y el firmamento anuncia la obra de sus manos» (Ps 18,1).

«El Señor ha creado todas las cosas, y El dio la sabiduría a los justos» (Eccli 43,37).

«Bienaventurado aquel cuyo auxilio es el Dios de Jacob, cuya esperanza es Yavé, su Dios, hacedor de cielos y tierra, del mar y de cuanto en ellos hay» (Ps 145,5-6).

«Desde el principio fundaste tú la tierra, y obra de tus manos es el cielo» (Ps 101,26).

«Yo soy Yavé, no hay ningún otro. Yo formo la luz y creo las tinieblas» (Is 45,7).

«Yo soy Yavé, el que lo ha hecho todo: yo, yo solo desplegué los cielos y afirmé la tierra. ¿Quién me ayudó?» (Is 44,24).

«El, con su poder, ha hecho la tierra, con su sabiduría cimentó el orbe y con su inteligencia tendió los cielos» (Ier 10,12).

«Yo, con mi gran poder y la fuerza de mi brazo, he hecho la tierra. Yo he hecho al hombre y a los animales que hay sobre la haz de la tierra» (Ier 27,5).

«Todas las cosas fueron hechas por El (Verbo), y sin El no se hizo nada de cuanto ha sido hecho» (Io 1,3).

«Porque en El (Hijo) fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra, las visibles y las invisibles» (Col 1,16).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. La Iglesia ha proclamado solemnemente esta doctrina desde los más antiguos *Símbolos* de la fe:

SÍMBOLO APOSTÓLICO. «Creo en Dios Padre, todopoderoso, creador del cielo y de la tierra» (D 7).

SÍMBOLO NICENO-CONSTANTINOPOLITANO. «Creemos en un solo Dios, Padre omnipotente, creador del cielo y de la tierra, de todas las cosas visibles e invisibles» (D 86).

CONCILIO IV DE LETRÁN. «Creemos en un solo Dios... creador de todas las cosas, de las visibles y de las invisibles, espirituales y corporales; que por su omnipotente virtud, a la vez desde el principio del tiempo creó de la nada a una y otra criatura, la espiritual y la corporal, es decir, la angélica y la mundana, y después la humana, como común, compuesta de espíritu y de cuerpo» (D 428).

CONCILIO VATICANO I. «Si alguno no confiesa que el mundo y todas las cosas que en él se contienen, espirituales y materiales, han sido producidas por Dios de la nada, según toda su substancia, sea anatema» (D 1805).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. La razón humana, aun prescindiendo de las luces de la fe, puede demostrar con toda certeza el hecho de la creación del mundo por un Poder superior a quien llamamos Dios. Santo Tomás expone las principales pruebas en diferentes lugares de sus obras [2] que tienen por fundamento las *cinco vías* por las que se demuestra la existencia de Dios. Compendiosamente esbozadas son las siguientes:

1.ª Por ser Dios la *única causa sin causa*, todo lo demás tiene que ser en absoluto causado por El.

2.ª Por ser Dios la *única causa universal*, la causa de todas las causas, todas las demás, como causas particulares y segundas, han de ser causadas por El y dependientes de El, sin que El dependa en absoluto de ninguna de ellas.

[2] Cf. I 44,1; II *Contra gent.* c.6.15.38.85.97; *De potentia* q.3, 1-19; q.4,1-2.

3.ª Por ser Dios el *ser máximo y la plenitud del ser*, todas las demás cosas que participan en menor o mayor grado del ser han de tenerlo de El.

4.ª Por ser Dios el *ser por esencia* y no poder haber otro ser por esencia fuera de El, necesariamente todas las cosas han de tener todo su ser por participación de El.

5.ª Por ser Dios el *único ser absolutamente necesario*, todos los otros seres han de ser contingentes o potenciales, incluso aquellos que tienen una necesidad relativa o causada.

6.ª Por ser Dios la *perfección absoluta*, que contiene en sí todas las perfecciones posibles, todos los demás seres han de recibir de El todas sus perfecciones, y, en primer lugar, la del ser en cuanto tal.

Como advierte un teólogo contemporáneo [3], «el *substratum* de todas estas pruebas es el contraste entre la universalidad del ser y de la causalidad por parte de Dios y la participación o limitación de ser y de causalidad por parte de todos los demás seres. El ser por esencia no puede ser más que uno, acto puro sin mezcla alguna de potencia pasiva, absolutamente inmutable, infinitamente espiritual. Luego todo lo demás que exista ha de ser por participación de ese único ser, y esta participación sólo cabe en razón de causa eficiente y ejemplar; de ningún modo en razón de causa material o formal, puesto que el ser por esencia es único y absolutamente inmaterial e inmutable; luego todo lo demás ha de ser, en cuanto a todo su ser, hecho o causado por El y, total o parcialmente, hecho o causado por El de la nada».

Esto nos lleva de la mano a examinar un poco más a fondo la verdadera *naturaleza* de la creación.

319. 4. **Naturaleza de la creación.** Una vez conocida su existencia, el orden lógico reclama que estudiemos la naturaleza de la creación. Para ello nada más completo y acabado que señalar las cuatro causas que constituyen a los seres creados: *eficiente, material, formal* y *final*. Como toda la entidad de un ser o de una acción procede de sus cuatro causas, conocidas éstas, se conocerán perfectamente tal ser o tal acción.

A. Causa material y formal

320. La creación, o sea el hecho de producir una cosa de la nada, no tiene ni puede tener ninguna de las dos causas *intrínsecas* que constituyen a los seres *ya creados:* material y formal.

a) No puede tener *causa material* (o sea una materia *de la cual* se produzca el nuevo ser cuya existencia se crea), porque esto implica verdadera contradicción. En efecto: crear es producir una cosa de la nada, o sea *sin ninguna materia preexistente*. Hablar de causa material de la creación implica, pues, una evidente y flagrante contradicción.

b) Tampoco puede tener *causa formal*. Porque la forma se introduce siempre en una materia preexistente, bien sea la mate-

[3] Cf. P. VALBUENA, O. P., en *Suma Teológica* ed. bilingüe t.2 (BAC, Madrid 1948) p.714. De él hemos tomado también la enumeración de las pruebas que acabamos de ofrecer al lector (ibid., p.713).

ria *prima*, indiferente a cualquier forma, o la materia ya especificada por una forma anterior que será expulsada por la nueva forma (como el escultor expulsa la forma de tronco al introducir en la madera la forma de estatua). Luego si en la creación no se da ni puede darse ninguna clase de materia (ni primera ni segunda), síguese que tampoco podrá darse ninguna clase de forma o de *causa formal*.

Dios, al crear un ser, lo crea *en toda su realidad entitativa*, o sea en su esencia y en su existencia, en su materia y en su forma, produciendo de la nada ambas cosas. Como advierte profundamente Santo Tomás, «Dios, al dar el ser por la creación, produce simultáneamente aquello que recibe el ser» [4], o sea produce simultáneamente los dos elementos: el acto y la potencia que lo recibe, la esencia y la existencia, y, si se trata de un ser corporal, la *materia* y la *forma* [5].

Lo que sí cabe en la creación es la llamada *causa formal extrínseca*, o sea la *causa ejemplar*, de la que vamos a hablar a continuación.

B. Causa ejemplar

321. En filosofía se entiende por causa ejemplar *el prototipo o modelo a cuya imitación se hace algo por la intención del que lo hace.*

Ese prototipo o modelo puede ser *remoto* (o externo), como v.gr., el paisaje que el pintor está contemplando y trata de reproducir en su cuadro; y *próximo* (o *interno)*, que, en el caso del pintor, es *la idea* o imagen mental del paisaje que va a pintar.

El modelo o ejemplar tiene razón de *causa* cuando reúne estas dos condiciones: *a)* si se hace alguna cosa a imitación o copia de aquel ejemplar; y *b)* si se hace esto por expresa intención del agente. Y así, v.gr., no habría causalidad ejemplar si queriendo el pintor pintar un perro resultara pintada una liebre.

Teniendo en cuenta estos principios, llegamos a las siguientes conclusiones:

Conclusión 1.ª Dios es la primera causa ejemplar de todas las cosas.

322. Porque en todo aquello que se hace deliberadamente y proponiéndose un determinado fin, el artista o agente necesita un ejemplar a imitación del cual realice su obra o artefacto. Oigamos a Santo Tomás [6]:

«Dios es la primera causa ejemplar de todas las cosas. Para entender esto, téngase en cuenta que la producción de cualquier cosa exige un ejemplar, a fin de que el efecto tenga una forma determinada, pues el artífice produce en la materia una forma determinada según el ejemplar a que mira, bien sea que tenga este ejemplar exteriormente ante sus ojos (v.gr., el paisaje, en el caso del pintor) o bien que lo tenga previamente concebido

[4] *De potentia* q.3 a.1 ad 17.
[5] Cf. I 44,2; 45,4 ad 3.
[6] I 44,3. Los paréntesis explicativos son nuestros.

en su mente (la idea o imagen mental del paisaje). Ahora bien: es manifiesto que las cosas naturales tienen formas determinadas, y esta determinación de las formas es necesario reducirla, como a su primer principio, a la sabiduría divina, que es quien ideó el orden del universo, el cual radica en la distinción de las cosas. Es necesario, por consiguiente, afirmar que existen en la sabiduría divina las razones de todas las cosas, a las que hemos llamado *ideas*, o sea *formas ejemplares* existentes en la mente divina. Estas ideas, aunque se multipliquen miradas en las cosas, no son, sin embargo, algo realmente distinto en la esencia divina, ya que su semejanza puede participarse de diversas maneras por los diversos seres (dada la infinita imitabilidad de la esencia divina). Así, pues, Dios mismo es el primer ejemplar de todas las cosas».

Que el mismo Dios sea la primera causa ejemplar de todas las cosas que existen, se ve claro por el hecho de que, antes de la creación de esas cosas, nada existía fuera del mismo Dios. Luego es forzoso que se encontrase en su propia esencia—imitable de infinitos modos parciales—el ejemplar o prototipo de todos los seres creados.

Conclusión 2.ª La esencia divina es la causa ejemplar remota de todo cuanto existe, y las ideas divinas, la causa ejemplar próxima.

323. Dios, contemplándose a sí mismo, forma las ideas de todos los seres posibles, algunos de los cuales los trae a la existencia creándolos. Luego su esencia divina, de la que forma las ideas ejemplares, es la causa ejemplar *remota*, y esas mismas ideas ya formadas en su mente divina, son la causa ejemplar *próxima* del universo mundo [7].

La causalidad divina ejemplar no se extiende únicamente a los géneros y las especies, sino también a las cosas singulares y accidentales, porque todas ellas han sido producidas en la totalidad de su ser por Dios como causa primera universal [8].

C. Causa eficiente

Ya sabemos que la causa eficiente, o sea el *autor* de la creación, es Dios. Pero ahora vamos a precisar que únicamente El puede realizar el acto creador, sin que pueda comunicarlo, ni siquiera instrumentalmente, a ninguna criatura creada o creable.

Expondremos la doctrina en dos conclusiones:

Conclusión 1.ª El crear es propio y exclusivo de Dios. (Completamente cierta en teología.)

324. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Aunque nada dice expresamente sobre la cuestión *de iure*, afirma claramente la cuestión *de facto*. Leemos en el profeta Isaías:

[7] Cf. I 15,2-3.
[8] Cf. I 15,2; a.3 ad 4.

«Yo soy Yavé, el que lo ha hecho todo: yo, yo solo desplegué los cielos y afirmé la tierra. ¿Quién me ayudó?» (Is 44,24).

Y en la Epístola a los Hebreos:

«Toda casa es fabricada por alguno, pero el Hacedor de todas las cosas es Dios» (Hebr 3,4).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Afirma también la cuestión *de facto*, aunque sin definir expresamente la *de iure*. Véase, por ejemplo, la siguiente declaración del concilio Vaticano I:

«Si alguno no confiesa que el mundo y todas las cosas que en El se contienen, espirituales y materiales, han sido producidas por Dios de la nada según toda su substancia, sea anatema» (D 1805).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Escuchemos a Santo Tomás exponiendo la razón fundamental [9]:

«Es cosa clara, por lo que hemos dicho anteriormente, que el crear es acción propia y exclusiva de Dios. Porque es necesario que cuanto más universales sean los efectos, se reduzcan a causas más universales y elevadas. Pero entre todos los efectos posibles, el más universal es el *ser* mismo; por lo cual es preciso que sea efecto propio de la causa primera y universalísima, que es Dios. Por esto mismo, se dice en el libro *De causis* que ni la inteligencia ni el alma dan el ser sino en cuanto obran por la operación divina. Ahora bien: producir el ser *absolutamente*, no en cuanto es este o tal ser, es lo que constituye la acción de crear. Luego es manifiesto que la creación es acción propia y exclusiva de Dios».

El hombre—en efecto—o cualquier ser creado pueden *modificar* un ser ya existente transformándole en otro (como, v.gr., el escultor transforma en estatua un pedazo de madera o de mármol). Pero producir *absolutamente* un nuevo ser *sacándolo de la nada* escapa en absoluto al poder de cualquier criatura creada o creable, ya que el tránsito del no-ser al ser es un tránsito *infinito*, que, por lo mismo, solamente un poder infinito es capaz de producirlo. Escuchemos a Santo Tomás exponiendo este nuevo argumento [10]:

«El poder del agente no se ha de medir solamente por la substancia de lo que hace, sino también por el modo de hacerlo; un calor más intenso, por ejemplo, no sólo calienta más, sino también más pronto. De ahí que, aunque producir un efecto *limitado* (como son, forzosamente, todos los seres creados) no indique poder infinito, sin embargo, el producirlo *de la nada* demuestra una potencia infinita, como queda claro por lo dicho. En efecto, si se requiere tanto mayor poder en el agente cuanto más dista del acto la potencia pasiva que lo ha de recibir (v.gr., tanto más calor se necesita para calentar un agua cuanto más fría esté ese agua), preciso es que el poder del agente creador, que no supone *ninguna* potencia receptora, sea infinito; porque así como no existe proporción alguna entre el no-ser y el ser, así tampoco existe entre la negación de toda potencia y la potencia, que supone siempre la virtud del agente natural. No teniendo, pues, ningu-

[9] I 45,5.
[10] I 45,5 ad 3. Los paréntesis explicativos son nuestros.

na criatura una potencia infinita, como tampoco un ser infinito, es evidente que ninguna criatura puede crear».

Pero cabe todavía preguntar: dado que la criatura no puede crear absolutamente nada por su propia cuenta, ¿no podría, al menos, ser utilizada por Dios *como instrumento* para crear alguna cosa? Vamos a verlo en una nueva conclusión.

Conclusión 2.ª La acción de crear es tan propia y exclusiva de Dios que ninguna criatura puede ser utilizada por El como instrumento para crear alguna cosa. (Completamente cierta en teología.)

325. La razón es muy clara. El instrumento, cualquiera que sea su naturaleza *(intelectual,* como el ángel; *racional,* como el hombre, o *inanimado,* como la pluma o máquina de escribir), no puede actuar sino sobre *una determinada materia* [11] (v.gr., el escultor sobre la madera o el mármol, la pluma sobre el papel) para modificarla substancial o accidentalmente. Sin una materia preexistente, el instrumento nada puede hacer (sería trabajar *en el aire).* Pero, como en la acción de crear no preexiste absolutamente *ninguna materia* (ya que la materia misma, justamente con la forma, es precisamente lo que se ha de crear), síguese que ninguna criatura, por alta y elevada que sea (aunque se trate de un ángel o de la misma Reina de los ángeles), puede ser utilizada por Dios como *instrumento* para crear alguna cosa.

Luego es del todo imposible que el crear competa a criatura alguna, ni por virtud propia ni por virtud instrumental o ministerial [12].

Conclusión 3.ª La acción creadora no es propia de alguna de las tres personas divinas (v.gr., del Padre), sino de las tres a la vez, o sea de Dios en cuanto uno. (De fe.)

326. La razón es porque la creación es una operación divina *ad extra,* y en todas ellas actúa Dios como *uno,* no tal o cuál persona en particular. El concilio Florentino sancionó esta doctrina al decir que «el Padre, y el Hijo, y el Espíritu Santo no son tres principios de la creación, sino un solo principio» (D 704).

Sin embargo, la creación suele *atribuirse* a la persona del Padre (incluso en los *Símbolos* de la fe) por una muy razonable *apropiación,* como se le atribuye también la *omnipotencia;* pero no porque le corresponda únicamente a El como algo *propio,* ya que en este sentido corresponde por entero a toda la Santísima Trinidad, o sea a Dios en cuanto *uno.*

D. Causa final

Réstanos únicamente examinar la *causa final* de la creación, o sea por qué razón o motivo creó Dios los cielos y la tierra y todo cuanto en ellos se contiene.

[11] O también sobre un espíritu, tratándose de un ángel. Pero la dificultad es la misma
[12] Cf. I 45,5; *Contra gent.* II 20-21.

Como de costumbre, vamos a proceder por conclusiones escalonadas.

Conclusión 1.ª Dios creó el mundo por algún fin preconcebido. (Cierta metafísicamente.)

327. La razón es clarísima. Todo agente obra por algún fin; de otro modo no se seguiría de su acción un efecto determinado [13]. Pero hay esta diferencia fundamental entre los agentes no intelectuales y los agentes intelectuales. Los primeros no pueden proponerse por sí mismos un fin, pues carecen de inteligencia para conocerlo, y por eso obran en virtud de una tendencia innata impresa en ellos por el Autor de la naturaleza (v.gr., el fuego quema por su propia tendencia a quemar, la araña construye su tela por un instinto ciego irreprimible, etc.). Los segundos, en cambio, obran por un fin preconcebido en su inteligencia (siempre que obren de manera *racional*, y no meramente instintiva). Ahora bien: como Dios es el agente intelectual por excelencia, síguese que al crear el mundo tuvo que proponerse algún fin preconcebido, pues de lo contrario no lo hubiera creado. Es del todo claro y evidente.

Conclusión 2.ª El fin último absoluto por el cual creó Dios el mundo no puede ser otro que el mismo Dios. (Cierta metafísicamente.)

328. La razón es también clarísima desde el punto de vista metafísico. Porque es un hecho que todo agente intelectual ordena y subordina su acción al fin intentado. Por ejemplo, el escritor ordena su acción de escribir al fin que intenta (v.gr., escribir una carta), subordinando a ese fin el movimiento de su mano y toda su actividad como escritor. Pero como resulta que en Dios *son una sola y misma cosa su acción y su ser*, síguese que, si Dios subordinase su acción a un fin distinto de sí mismo, se subordinaría El a ese fin, que *ipso facto* estaría por encima de Dios, lo cual es metafísicamente imposible. Luego Dios, o no hace nada, o, si hace alguna cosa, ha de ser proponiéndose a sí mismo como fin último de ella.

Avancemos un paso más y precisemos concretamente en qué sentido o bajo qué aspecto es Dios el fin último de todo cuanto existe.

Conclusión 3.ª El mundo ha sido creado para gloria de Dios. Dios es el último fin de todo lo creado, en cuanto que el esplendor de las criaturas manifiesta y produce la gloria externa de Dios, objetiva y subjetiva, que recae finalmente sobre el mismo Dios. (De fe la primera parte, completamente cierta la segunda.)

329. Empecemos dando unas nociones previas [14].

Es clásica la definición de la gloria dada por San Agustín: *clara noticia con alabanza* [15]. Es una noticia de algo excelente que brilla

[13] A no ser por *pura casualidad*, como el oficial tipógrafo que arrojase al azar un puñado de caracteres de imprenta sobre el papel y *diese la casualidad* que saliese impresa una página del *Quijote*. Es poco menos que imposible y absurdo.

[14] Cf. ZUBIZARRETA, o.c., vol.2 n.668.

[15] SAN AGUSTÍN, *Contra Maximinum arian.* l.2 c.13 n.2: ML 42,770.

en una persona y excita la admiración y alabanza de cuantos la conocen.

La gloria puede ser *interna* y *externa;* y ambas se subdividen en *objetiva* o fundamental y *subjetiva* o formal.

a) La gloria de Dios interna objetiva o fundamental es la misma divinidad, o sea la bondad y el esplendor objetivo de la divinidad.

b) La gloria de Dios interna subjetiva o formal consiste en el conocimiento, amor y gozo que Dios tiene de sí mismo.

c) La gloria de Dios externa objetiva o fundamental consiste en la bondad y esplendor de las criaturas en cuanto que manifiestan las perfecciones de Dios.

d) La gloria de Dios externa subjetiva o formal consiste en el conocimiento, amor y gozo de las criaturas de la bondad y excelencia de Dios

Ya se comprende que la gloria de Dios *interna* no pueden aumentarla las criaturas, porque Dios posee desde toda la eternidad la misma bondad infinita y siempre se conoce y ama de igual modo. Por esto, la gloria de Dios *interna* no puede ser el fin último de la creación. Pero en las criaturas aparece y reluce la bondad de Dios (gloria de Dios externa objetiva o fundamental), y por ella ascienden las criaturas intelectuales al conocimiento, amor y alabanza de la misma bondad divina (gloria externa subjetiva o formal). Esta gloria de Dios *externa* no constituye por sí misma el fin último de la creación, puesto que este fin último *es el mismo Dios*—como hemos visto en la conclusión anterior—, y no puede serlo, por consiguiente, nada *extrínseco* a El. Pero esta gloria externa, procedente del esplendor de las criaturas, *recae finalmente sobre Dios,* y esta glorificación de Dios por parte de las criaturas constituye, cabalmente, el fin último de la creación. Quizá sería más exacto decir que el fin último de la creación es *Dios glorificado por las criaturas.*

He aquí ahora la prueba de la conclusión:

a) La Sagrada Escritura. Lo dice equivalentemente en muchos lugares:

«A todos cuantos llevan mi nombre, que yo los creé y formé para mi gloria» (Is 43,7).

«Yo soy el alfa y la omega, el primero y el último, el principio y el fin» (Apoc 22,13).

«Porque de El, y por El, y para El son todas las cosas. A El la gloria por los siglos. Amén» (Rom 11,36).

«Pues convenía que Aquel para quien y por quien son todas las cosas...» (Hebr 2,10).

b) El magisterio de la Iglesia. Que el mundo ha sido creado para gloria de Dios lo definió expresamente el concilio Vaticano I en el siguiente canon:

«Si alguno negare que el mundo ha sido creado para gloria de Dios, sea anatema» (D 1805).

c) La razón teológica. Escuchemos a un teólogo contemporáneo [16]:

«En todas las criaturas resplandecen las perfecciones de Dios, a saber: la omnipotencia, sabiduría, santidad, bondad, providencia, etc., de suerte que todas las criaturas se asemejan, en cierto modo, a la divina bondad. Por eso dice el salmo: «Los cielos pregonan la gloria de Dios, y el firmamento anuncia la obra de sus manos» (Ps 18,1). Y más propiamente aún, las criaturas intelectuales imitan la majestad y santidad divina en el orden de la naturaleza y de la gracia: *he ahí la gloria de Dios externa objetiva o fundamental.* La criatura racional, contemplando el esplendor del mundo, se remonta al conocimiento de su Autor, y admira la sabiduría, reverencia la majestad, ama la bondad, imita la santidad y canta la gloria de Dios: *he ahí la gloria externa formal*».

Conclusión 4.ª El fin próximo secundario o relativo de la creación del mundo es el bien de las criaturas, en cuanto que todas ellas participan de la bondad de Dios. (Completamente cierta y próxima a la fe.)

330. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Lo insinúa con suficiente claridad en varios lugares:

«Pues amas todo cuanto existe y nada aborreces de lo que has hecho, que no por odio hiciste cosa alguna. ¿Y cómo podría subsistir nada si tú no quisieras o cómo podría conservarse sin ti? Pero a todos perdonas, porque son tuyos, Señor, amador de las almas» (Sap 11,25-27).

«El Dios que hizo el mundo y todas las cosas que hay en él, ése, siendo Señor del cielo y de la tierra, no habita en templos hechos por mano del hombre, ni por manos humanas es servido, como si necesitase de algo, siendo El mismo quien da a todos la vida, el aliento y todas las cosas» (Act 17,24-25).

b) El magisterio de la Iglesia. Lo enseña así el concilio Vaticano I, aunque sin definirlo expresamente:

«Este solo verdadero Dios, por su bondad y virtud omnipotente, no para aumentar su bienaventuranza ni para adquirirla, sino *para manifestar su perfección por los bienes que reparte a la criatura,* con libérrimo designio, juntamente desde el principio del tiempo, creó de la nada a una y otra criatura, la espiritual y la corporal, esto es, la angélica y la mundana, y luego la humana, como común, constituida de espíritu y cuerpo» (D 1783).

c) La razón teológica. Es evidente que al crear el mundo Dios no obró por propia utilidad, sino por un desbordamiento de su infinita bondad y liberalidad. Porque las criaturas no podían acrecentarle en nada su infinita felicidad, ni podían darle nada que antes no hubieran recibido de El. El hecho de haber creado todas las cosas para su gloria no hace de Dios «el egoísta trascendental» —como con blasfema ignorancia se atrevió a decir un filósofo impío—, sino «el ser sumamente liberal»—*maxime liberalis,* como dice

[16] Zubizarreta, l.c.

Santo Tomás—, porque lo ha creado todo, no por indigencia, sino por exceso de bondad. Escuchemos al Doctor Angélico» [17].

«El obrar a impulsos de alguna indigencia es exclusivo de agentes imperfectos, capaces de obrar y de recibir. Pero esto está excluido de Dios, el cual es *la liberalidad misma (ipse solus est maxime liberalis)*, puesto que nada hace para su utilidad, sino todo por sola su bondad».

Dios, con su infinita sabiduría y bondad, ha sabido y ha querido armonizar de tal forma el fin último principal absoluto de la creación propia (su gloria divina) y el fin próximo secundario o relativo (la felicidad de sus criaturas inteligentes y libres) que estas criaturas encuentran su felicidad *precisamente glorificando a Dios*, y son sumamente desgraciadas e infelices cuando se empeñan en apartarse de El. Con razón exclamaba San Agustín: «Nos has hecho, Señor, para ti, y nuestro corazón anda inquieto y desasosegado hasta que descansa en ti» [18].

331. Consecuencia práctica. De esta doctrina se desprende con toda evidencia la obligación que el hombre tiene de realizar todas sus obras a *la mayor gloria de Dios*. Escuchemos a un teólogo contemporáneo exponiendo esta doctrina [19]:

«Por lo dicho, es evidente que aquella regla, *a la mayor gloria de Dios*, no es un mero consejo establecido *ad libitum*, sino que ha sido depositada por Dios en la misma naturaleza humana, de suerte que todo hombre tiene obligación de seguirla, sin que pueda hacer nada digno de sí, como hombre, que no vaya encaminado a la mayor gloria de Dios.

Más aún, es preciso que el bien de Dios prevalezca sobre el bien de la criatura, de suerte que es más perfecto (teóricamente hablando) glorificar a Dios *por la misma glorificación* que por la perfección moral que con ella le sobreviene a la criatura. Esto supuesto, escribe óptimamente Lesio: «De donde se deduce que el hombre no puede proponerse al obrar un bien más excelente que la gloria de Dios, ni puede realizar mejor sus obras que refiriéndolas a la gloria de Dios, a la cual incluso los bienaventurados refieren todas las suyas».

Pero Dios, tanto más formalmente es glorificado por la criatura cuanto más perfectamente le conoce y alaba. Esto se logra sobre todo en la glorificación formal después de la muerte, porque entonces es cuando la criatura conoce y alaba más perfectamente a Dios, con una glorificación definitiva intensivamente e indefinida extensivamente. Sin embargo, la glorificación intensiva será tanto mayor cuanto mayor haya sido la glorificación ofrecida a Dios en la tierra por la criatura, porque ésta es como la preparación para aquélla. Esto supuesto, puede mover al hombre este único y mismo ideal de gloria de Dios en cualquiera de sus dos espléndidos aspectos: el de glorificar a Dios en la tierra hasta el máximo o el de prepararse ahora diligentísimamente con toda clase de méritos para tributar a Dios la máxima gloria en la eternidad. Estos dos aspectos se identifican realmente; pero como difieren formalmente entre sí, acaso uno de ellos pueda mover a algunos hombres con mayor vehemencia que el otro.

[17] I 44,4 ad 1.
[18] San Agustín, *Confesiones* l.1 c.1.
[19] P. Sagüés, S. I., *De Deo creante et elevante* n.200; en *Sacrae Theologiae Summa* vol.2 (BAC, Madrid 1952) p.532.

Como, en última instancia, el fin del hombre y su actual tendencia a él es el mayor don de Dios a los hombres, es manifiesto que la fórmula *a la mayor gloria de Dios* indica también la cooperación de la criatura a la *liberalidad* de Dios, que se le entrega».

ARTÍCULO 2

EL MODO DE LA CREACION

La principal cuestión que vamos a examinar en este artículo es la libertad omnímoda del acto creador realizado por Dios.

En torno a esta cuestión han surgido múltiples errores. No sólo ciertos filósofos gentiles, sino también Abelardo, Wicleff, Eckhart, Jansenio, y más cercanos a nosotros, Günther, Hermes, Rosmini, etc., apoyándose en diversas razones, dijeron que Dios no había sido completamente libre en la creación del mundo. Contra ellos vamos a establecer la doctrina católica en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª Dios fue totalmente libre al crear el mundo, de suerte que pudo no haberlo creado o crear otro mundo completamente distinto. (De fe.)

332. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Lo enseña claramente en diversos lugares:

«Mas nuestro Dios está en los cielos; cuanto ha querido ha hecho» (Ps 113,3).

«Yavé hace cuanto quiere en los cielos, en la tierra, en el mar y en todos los abismos» (Ps 134,6).

«Según el propósito de Aquel que hace todas las cosas conforme al consejo de su voluntad» (Eph 1,11).

«Digno eres, Señor, Dios nuestro, de recibir la gloria, el honor y el poder, porque tú creaste todas las cosas y por tu voluntad existen y fueron creadas» (Apoc 4,11).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. El concilio Vaticano I, después de haber declarado que Dios creó todas las cosas *con libérrimo designio* (D 1783), promulgó el siguiente canon contra la doctrina de Günther:

«Si alguno dijere que Dios no creó *con voluntad libre de toda necesidad*, sino con la misma necesidad con que se ama necesariamente a sí mismo, sea anatema» (D 1805).

Ya el concilio Florentino había promulgado, en su decreto para los jacobitas, que Dios «en el momento que quiso—*quando voluit*—creó por su bondad todas las criaturas» (D 706).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Hay dos clases de libertad: la de *contradicción* (hacer una cosa o no hacerla) y la de *especificación* (hacer esto, lo otro o lo de más allá), y en los dos sentidos fue Dios completamente libre al crear:

a) LIBERTAD DE CONTRADICCIÓN. «Es incompatible—resume muy bien Ott [1]—con la absoluta plenitud de ser de Dios y con la perfecta autono-

[1] *Manual de Teología dogmática* (Barcelona 1958) p.147.

mía que ella supone, cualquier género de coacción externa o necesidad interna. No es posible deducir de la bondad de Dios el carácter necesario de la creación, porque el ansia de comunicarse, que es propio de la esencia misma de la bondad *(bonum est diffusivum sui)*, queda satisfecha de forma mucho más perfecta por medio de las procesiones divinas inmanentes. La bondad de Dios le invita, sí, a comunicarse al exterior de manera finita, pero no le fuerza a ello» (Cf. I 19,3).

b) LIBERTAD DE ESPECIFICACIÓN. Si se niega a Dios la libertad para crear este mundo, que de hecho creó, u otro cualquiera de los mundos posibles, queda destruida la omnipotencia divina, que no encuentra otra barrera que lo intrínsecamente imposible. Pero es cierto y de fe que Dios es omnipotente, luego es evidente que fue libre al crear este mundo con preferencia a otros mil mundos posibles.

Nótese, sin embargo, que la creación, *activamente considerada*, es formalmente un acto necesario, porque en este sentido es el mismo Dios, en el que no se distinguen el ser y el obrar; pero, en cuanto connota a las criaturas contingentes, se dice y es una acción completamente libre, porque Dios pudo crear o no crear, o crear un mundo completamente distinto del que creó [2].

Conclusión 2.ª El mundo creado por Dios es muy bueno, pero no el mejor de los posibles. (Completamente cierta en teología.)

333. A esta conclusión se oponen dos errores contrarios entre sí:

a) EL PESIMISMO de Schopenhauer, Ed. von Hartmann, etc., según el cual el mundo existente es el peor que podría concebirse; y

b) EL OPTIMISMO EXAGERADO de Séneca, Cicerón, Leibnitz, Malebranche, Rosmini, etc., que afirma ser este mundo el mejor de todos los posibles, de suerte que ni el mismo Dios podría hacer otro mejor.

La doctrina católica, recogida en la conclusión, refleja un *optimismo moderado*, que coincide con la realidad de las cosas. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. En el relato de la creación del mundo (Gen 1,1-30) se nos dice repetidas veces que, a medida que iban brotando las cosas de la nada, Dios veía que *eran buenas*, y, al acabarse del todo la creación, *vio Dios ser muy bueno cuanto había hecho* (Gen 1,31). Esta expresión está muy lejos del pesimismo, pero tampoco coincide con el optimismo exagerado: «muy bueno» no significa exactamente «lo mejor posible».

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. La Iglesia no ha condenado expresamente ninguno de los dos errores citados—quizá por ser los dos evidentemente falsos—, pero su doctrina coincide con el *optimismo moderado* que hemos recogido en la conclusión. Véase, por ejemplo, la siguiente declaración del concilio Florentino:

[2] Cf. BILLUART, *De Deo* diss.7 a.4.

«El cual (Dios), en el momento que quiso, creó por su bondad todas las criaturas, lo mismo las espirituales que las corporales; *buenas*, ciertamente, por haber sido hechas por el sumo Bien; *pero mudables*, porque fueron hechas de la nada; y afirma (la Iglesia) que no hay naturaleza alguna del mal, porque toda naturaleza, en cuanto es naturaleza, es *buena*» (D 706).

c) La razón teológica. Encuentra argumentos decisivos contra los dos errores citados:

a) *Contra el pesimismo:* decir que este mundo es el peor de todos los posibles es una blasfemia que contradice a la divina revelación (Gen 1,31) y al simple buen sentido de cualquier persona de sano juicio.

b) *Contra el optimismo exagerado.* El mundo actual, como cualquier otro de los mundos posibles, es un ser *finito:* luego es intrínsecamente perfectible y, por tanto, no el mejor de los posibles. Más aún: por esta misma razón hay que decir que ni Dios mismo podría crear un mundo que fuera el mejor de todos los posibles: dejaría de ser *finito*, lo que es contradictorio. La esencia divina es infinitamente *imitable* por las criaturas y nunca podría agotar su imitabilidad un mundo de seres *finitos*, por muy magnífico y espléndido que se le quisiera suponer.

De todas formas, hay que decir, de acuerdo con nuestra conclusión, que este mundo, aunque no sea el mejor de los posibles, es *muy bueno* (a pesar de todas sus deficiencias), porque no le falta ninguna perfección en su género para obtener el fin que Dios ha intentado al crearle, o sea la manifestación externa de su gloria y el bien y felicidad de sus criaturas. Si es cierto que en este mundo hay también muchos males, no lo es menos que Dios sabe sacar bienes de los mismos males y no permitiría esos males si no pudiera sacar esos mayores bienes. El pecado de Adán, causa de todos los dolores de la humanidad, provocó la redención del mundo por Cristo, que nos trajo bienes incomparablemente superiores a los que perdimos por aquel pecado.

Resumiendo esta doctrina, escribe admirablemente Santo Tomás [3]:

«El universo, supuesto de que conste de lo que actualmente lo integra, no puede ser mejor, debido a que el orden dado por Dios a las cosas—en el que consiste el bien del universo—es tan insuperable que, si alguna fuese mejor, se destruiría la proporción del orden, como se rompe la armonía de la cítara si una cuerda se tensa más de lo debido. No obstante, Dios podría hacer cosas distintas o añadir otras a las que ya hizo, y así el universo que resultase sería mejor».

En cuanto al problema de por qué Dios permite el mal en el mundo pudiéndolo evitar, véase su solución en el amplio apéndice al final de esta obra (cf. n. 608ss).

3 I 25,6 ad 3.

ARTÍCULO 3

EL TIEMPO DE LA CREACION

334. La última cuestión que hemos de examinar en torno a la creación en general es la del *tiempo* en que se realizó.

Dos son los problemas fundamentales que nos salen al paso:

1.º ¿Creó Dios el mundo en el tiempo?

2.º ¿Pudo Dios crearlo desde toda la eternidad?, que equivale a esta otra pregunta: ¿Puede el mundo ser eterno?

Como se ve, el primer problema plantea una cuestión *de facto:* lo que de hecho fue u ocurrió; el segundo plantea una cuestión *de iure:* lo que pudo haber ocurrido, si Dios hubiera querido.

Procederemos, como de costumbre, por conclusiones.

Conclusión 1.ª De hecho, el mundo fue creado por Dios en el tiempo. (De fe.)

335. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Lo enseña claramente en multitud de lugares. En el libro de los Proverbios se nos dice hablando de la divina Sabiduría:

«Diome Yavé el ser en el principio de sus caminos, antes de sus obras antiguas. Desde la eternidad fui yo ungido; desde los orígenes, *antes que la tierra fuese.* Antes que los abismos, fui engendrado yo» (Prov 8,22-24).

En el salmo 89 leemos:

«*Antes que los montes fuesen, y naciesen la tierra y el orbe,* de la eternidad a la eternidad tú existes, Dios» (Ps 89,2).

El mismo Cristo dijo en el sermón de la Cena:

«Ahora tú, Padre, glorifícame cerca de ti mismo con la gloria que tuve cerca de ti *antes que el mundo existiese*» (Io 17,5).

Finalmente, el apóstol San Pablo escribe a los fieles de Efeso:

«Por cuanto que en El (Cristo) nos eligió *antes de la constitución del mundo,* para que fuésemos santos e inmaculados ante El» (Eph 1,4).

No cabe hablar de manera más clara y rotunda.

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. La Iglesia ha proclamado solemnemente esta verdad tan claramente contenida en la Sagrada Escritura. He aquí algunos textos:

CONCILIO IV DE LETRÁN. «Firmemente creemos y simplemente confesamos que uno solo es el verdadero Dios... que, por su omnipotente virtud, *desde el principio del tiempo* creó de la nada a una y otra criatura, la espiritual y la corporal, es decir, la angélica y la mundana, y después la humana, como común, compuesta de espíritu y de cuerpo» (D 428).

JUAN XXII condenó *como heréticos* (D 529) los siguientes errores entresacados de las obras de Eckhart:

«Puede concederse que el mundo fue *ab aeterno*» (D 502) [1].

«Juntamente y de una vez, cuando Dios fue, cuando engendró a su Hijo Dios, coeterno y coigual consigo en todo, creó también el mundo» (D 503).

CONCILIO VATICANO I. «Dios..., con libérrimo designio, juntamente *desde el principio del tiempo* creó de la nada a una y otra criatura...», etc. (D 1783).

Lo mismo enseña modernamente una respuesta de la Comisión Bíblica, sancionada por San Pío X en 1909, acerca de la narración del Génesis (D 2123), y S. S. el Papa Pío XII en su encíclica *Humani generis*, del 12 de agosto de 1950 (D 2317).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Santo Tomás dice que sabemos con toda certeza *por la fe* que Dios creó el mundo *en el tiempo;* pero afirma sin vacilar que la razón humana no lo puede demostrar, ya que, en absoluto, Dios hubiera podido crear el mundo desde toda la eternidad. Escuchemos su magnífico razonamiento [2]:

«Que el mundo no ha existido siempre *lo sabemos sólo por la fe*, y no puede demostrarse apodícticamente, lo mismo que dijimos anteriormente sobre el conocimiento del misterio de la Santísima Trinidad.

La razón de esto es porque el comienzo del mundo no puede tener una demostración *tomada de la naturaleza misma del mundo*. En efecto, el principio de la demostración es la definición o esencia misma de la cosa demostrada. Ahora bien, cualquier cosa, considerada en cuanto a su esencia o especie, prescinde del tiempo y del espacio (un hombre, por ejemplo, es siempre un hombre cualquiera que sea la época o el lugar donde haya nacido); por lo cual se dice que los universales (o sea las esencias de las cosas) son en todo lugar y tiempo. Luego no puede demostrarse que el hombre, o el cielo, o la piedra no hayan existido siempre.

Tampoco se puede demostrar *por parte de la causa eficiente* (que es Dios), por ser ésta un agente que obra a voluntad (Dios creó el mundo *porque quiso)*. La voluntad de Dios es ciertamente inescrutable para la razón humana, a no ser sobre aquellas cosas que es absolutamente necesario que Dios las quiera; pero Dios no quiere de este modo nada de cuanto se refiere a las criaturas, según hemos demostrado anteriormente.

Puede, sin embargo, la voluntad divina manifestarse al hombre mediante la revelación, en la cual se funda nuestra fe. Por consiguiente, que el mundo ha comenzado a existir es *creíble* (o sea, lo sabemos ciertamente por la fe); pero no es *demostrable* ni objeto de la ciencia humana.

Y esto conviene tenerlo muy en cuenta, no sea que, presumiendo alguno demostrar las cosas que son de fe, alegue razones no convincentes, con lo cual dé ocasión de irrisión a los no creyentes, juzgando ellos que por tales razones asentimos nosotros a las cosas que son de fe».

Esta última prudentísima advertencia del Doctor Angélico debieran tenerla muy presente ciertos teólogos empeñados en explicar con la simple razón natural incluso aquellas verdades que, por

[1] Se refiere a la cuestión *de facto*, o sea, a lo que Dios hizo de hecho; no a la cuestión *de iure*, que examinaremos en la conclusión segunda.

[2] I 46,2. Los paréntesis explicativos son nuestros.

ser estrictamente *sobrenaturales*, rebasan y rompen el molde de la simple razón natural para constituir el patrimonio riquísimo de la fe, debido únicamente a la infinita liberalidad de Dios que se ha dignado revelarlas.

Que el mundo, pues, fue creado *en el tiempo*, es una verdad que no se puede demostrar; pero la sabemos con mayor certeza todavía que si tuviéramos de ella una demostración científica apodíctica, puesto que es una verdad *de fe* que se apoya directa e inmediatamente en la autoridad del mismo Dios revelante, que no puede engañarse ni engañarnos.

Conclusión 2.ª En teoría, no repugna la eternidad del mundo. Dios hubiera podido crearlo desde toda la eternidad, aunque sabemos por la fe que lo creó en el tiempo. (Doctrina de libre discusión entre los teólogos.)

336. Examinada ya la cuestión *de facto* (o sea lo que Dios hizo *de hecho)* veamos ahora la cuestión *de iure* (o sea lo que Dios hubiera podido hacer si hubiera querido).

La Sagrada Escritura nada dice y la Iglesia nada ha decidido sobre esta cuestión puramente teórica y especulativa. Los teólogos están divididos en dos grupos principales:

1.º San Buenaventura, Alejandro de Ales, Enrique de Gante, Raimundo Lulio, Valencia, Toledo y otros muchos teólogos, creen que el mundo no pudo haber sido creado *ab aeterno*, porque, según ellos, implica contradicción, ya que el concepto mismo de creación lleva consigo el tránsito del no-ser al ser, y esto sería imposible si las cosas creadas hubieran existido *siempre*, o sea desde toda la eternidad. Al ser creado tiene que haberle precedido el no-ser; luego no puede ser eterno.

2.º A pesar de que esta razón parece a primera vista decisiva, Santo Tomás y toda la escuela tomista, y, entre los extraños, Suárez, Vázquez Minges, Urráburu y muchísimos más (con algunas variantes y matices) no ven imposibilidad alguna en que Dios hubiera podido crear el mundo desde toda la eternidad. Se fundan en que la creación *ab aeterno* es perfectamente posible por parte de Dios, por parte de las criaturas y por parte de la acción misma de crear:

a) Por parte de Dios. La creación se funda en la omnipotencia de Dios. Pero Dios es omnipotente desde toda la eternidad. Luego desde toda la eternidad pudo haber creado el mundo si hubiera querido. Si no lo hubiera podido crear *ab aeterno*, no lo hubiera podido crear nunca, porque es absurdo pensar que Dios *empezó* a ser omnipotente al crear el mundo.

b) Por parte de las criaturas. Las criaturas eran absolutamente *posibles* desde toda la eternidad, porque de lo contrario jamás hubieran podido ser creadas: lo imposible *en absoluto* (v.gr., que dos y dos sean cinco) no puede hacerse jamás, ni siquiera por el mismo Dios. La razón o esencia de la criatura exige *dependencia del Creador con posterioridad de naturaleza*, pero no es necesaria la posterioridad *de tiempo*. Aunque las criaturas fuesen eternas no por eso dejarían de ser criaturas, porque depen-

derían *esencialmente* del Creador, que podría aniquilarlas con la misma facilidad con que las creó.

c) POR PARTE DE LA ACCIÓN CREADORA. La creación es un acto *instantáneo e indivisible*. No requiere tiempo alguno, puesto que en ella no hay movimiento, o sea, no hay tránsito de un modo de ser a otro (que requiere siempre algún tiempo, por brevísimo que sea), puesto que consiste en la *aparición* de un ser que no viene de ninguna parte, puesto que la nada *no existe* y, por lo mismo, no puede ser el punto de partida [3]. Por consiguiente Dios pudo realizar el acto instantáneo de crear *desde toda la eternidad* si lo hubiera querido así.

Como se ve, estas y otras razones que pueden verse en Santo Tomás [4] son fuertísimas y parecen del todo convincentes. Sin embargo, preferimos no insistir en ellas, dejando al lector en libertad para seguir la opinión que más le plazca. Al fin y al cabo, esta cuestión, puramente teórica y especulativa, nada tiene que ver con la fe, que se salva de igual modo cualquiera que sea la opinión a que nos inclinemos.

CAPÍTULO 2

LA DIVERSIDAD DE LOS SERES CREADOS EN GENERAL

337. Después de haber tratado de la creación de los seres en general, el orden lógico nos lleva a examinar la distinción y diversidad de los mismos. Este examen puede hacerse desde dos puntos de vista: *en general* y *en particular*. En este capítulo abordaremos brevemente el examen de la distinción y diversidad de los seres *en general*.

Es un hecho que en el mundo universo existen infinidad de seres muy distintos y desiguales entre sí. Hay una grandísima variedad de especies y una gran desigualdad entre los individuos de una misma especie. Limitándonos a la naturaleza humana, son enormes las diferencias de salud, belleza, fortuna, talento, bondad, santidad, felicidad y desgracia, etc., entre unos hombres y otros. ¿De dónde procede esta diversidad tan múltiple entre los seres creados? ¿Cómo se compaginan entre sí esta múltiple diversidad y la unidad que significa la palabra *universo*, y especialmente con la unidad, el poder, la sabiduría y la bondad de Dios Creador?

Vamos a precisar la doctrina teológica en unas conclusiones.

[3] Como ya vimos, cuando decimos que Dios creó todas las cosas de la nada, no queremos decir que las cosas emprendieron la marcha desde la nada al ser (lo que es ridículo y absurdo), sino que las hizo brotar *sin ninguna materia preexistente*, o sea, de la nada. En realidad no puede hablarse de *tránsito del no-ser al ser*, puesto que en la creación no hay *tránsito* ni sucesión, sino mera *aparición* de algo que no viene de ninguna parte, porque la nada no existe (cf. *Contra gent.* II 19).

[4] Cf. I 46,1-2; *Contra gent.* II 31-38; *De potentia* 3,17; *Quodl.* III 14,2; *Compend. Theol.* c.98, etc.

Conclusión 1.ª La distinción y diversidad de los seres proviene del mismo Dios creador, que intenta con ello la perfección del universo y la plena manifestación de sus infinitas perfecciones. (Completamente cierta en teología.)

338. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. En el relato de la creación del mundo aparece Dios separando la luz de las tinieblas, las aguas de la tierra, etc., y poblando el mar, la tierra y el aire con multitud de peces y animales. Todos los seres, con todas sus variedades, proceden de sus manos creadoras (cf. Gen 1,1-31).

En el libro del Eclesiástico leemos:

«¿Por qué un día es distinto de otro día, mientras la luz todo el año procede del sol? Es la sabiduría del Señor la que los diferencia, y muda los tiempos y trae las fiestas. A unos los distinguió y los santificó; a otros los puso en el número de los días comunes.

Todo hombre viene del polvo, y de la tierra fue creado Adán. Pero con su gran sabiduría los distinguió el Señor y les fijó diferentes destinos» (Eccli 33,7.11).

b) El magisterio de la Iglesia. Lo enseña así el concilio Vaticano I en un canon que ya hemos recogido más arriba:

«Este sólo verdadero Dios, por su bondad y virtud omnipotente, no para aumentar su bienaventuranza ni para adquirirla, sino *para manifestar su perfección por los bienes que reparte a la criatura*, con libérrimo designio, juntamente desde el principio del tiempo, creó de la nada a una y otra criatura, la espiritual y la corporal, esto es, la angélica y la mundana, y luego la humana, como común, constituida de espíritu y cuerpo» (D 1783).

c) La razón teológica. Después de refutar las falsas explicaciones dadas por algunos filósofos, escribe Santo Tomás [1]:

«La distinción y multitud de las cosas provienen de la intención del primer agente, que es Dios.

En efecto, sacó Dios las criaturas al ser para comunicarles su bondad y representarla por ellas. Y como esta bondad no podía representarse convenientemente por una sola criatura, produjo muchas y diversas, a fin de que lo que faltaba a cada una para representar la divina bondad se supliese por las otras. Porque la bondad, que en Dios es simple y uniforme, en las criaturas es múltiple y está dividida. Así la bondad de Dios está participada y representada de un modo más perfecto por todo el universo en conjunto que lo estaría por una sola criatura, por muy excelente que ésta fuese».

Y refiriéndose no ya a la simple variedad de seres, sino a los distintos grados de perfección que en ellos se advierte, termina Santo Tomás su espléndido razonamiento con estas palabras [2]:

«En conclusión: que así como la divina sabiduría es la causa de la distinción de las cosas con miras a la perfección del universo, así lo es también de la desigualdad, porque no sería perfecto el universo si en las cosas hubiese un solo grado de bondad».

[1] I 47,1.
[2] I 47,2.

Al contestar a las dificultades completa y redondea el Doctor Angélico esta doctrina en la siguiente forma [3]:

DIFICULTAD. Dios es agente sumamente bueno, luego debería producir efectos también sumamente buenos. Y vemos en las cosas que no es así.

RESPUESTA. El agente sumamente bueno debe producir un efecto sumamente bueno *en su conjunto*, pero no es necesario que cada una de sus partes sea la mejor posible *en absoluto*, sino sólo con relación al conjunto total. Porque si cada una de las partes de un animal tuviese la perfección y dignidad del ojo, sería contra la proporción y bondad de todo el conjunto del animal. Dios hizo, por consiguiente, perfectísimo el conjunto del universo, en cuanto cabe en un ser creado; pero no hizo cada criatura absolutamente perfecta, sino unas más que otras. Por eso en el Génesis se dice: «Y vio Dios *ser buena* la luz» (Gen 1,4), y así de cada una de las otras cosas que fue creando; mas del conjunto formado por todas ellas se dice al final: «Y vio Dios ser *muy bueno* cuanto había hecho» (Gen 1,31).

DIFICULTAD. Es justo dar desigualmente a cosas desiguales. Pero, no habiendo por parte de las cosas ninguna desigualdad anterior a la acción divina creadora, parece que Dios—que es sumamente justo en todas sus obras—debió hacerlas a todas iguales.

RESPUESTA. No tiene valor tal razón más que en la retribución de *premios*, los cuales se deben dar igual o desigualmente según la igualdad o desigualdad de los méritos. Pero en la constitución de los seres no hubo desigualdad de las partes por razón de alguna desigualdad precedente, ni de méritos ni de disposición de la materia; sino por razón de la perfección del todo. Así lo vemos también en las obras de arte; porque el techo no se diferencia de los cimientos de la casa por estar hecho de materiales distintos, sino que, para que la casa sea perfecta en sus diversas partes, el arquitecto elige diversos materiales.

Insistiendo en estas mismas ideas, escribe acertadamente un teólogo contemporáneo [4]:

«Es manifiesto que ni una sola criatura, ni todo el universo en conjunto, «ni mil mundos» (Cayetano) pueden representar perfectamente en absoluto la bondad y perfección divinas. Cualquier representación sería finita, que no puede igualar ni agotar al infinito. Sin embargo, la representación por el mundo actual de muchas criaturas es más perfecta relativamente y se adecua al plan divino de la creación mejor que la existencia de una sola criatura, por perfecta que ésta fuese: faltaría en este caso el contraste y la gradación de los seres, que tanto ayudan al entendimiento creado para formar una idea más aproximada de la perfección divina. Las imperfecciones y diferencias de los seres tienen en la creación el mismo efecto armónico que la combinación acertada de suaves y fuertes, de sombras y colores, de silencios y sonidos en la pintura y la música, como hermosamente enseñan San Agustín y Santo Tomás...

En todo este conjunto hay además un triple orden admirable, que le da unidad y belleza, significadas por la palabra *cosmos*: orden de las partes integrantes de cada uno de los seres para adaptarse a la constitución, conser-

[3] Cf. I 47,2 ad 1 et ad 2.
[4] P. VALBUENA, l.c., p.885 y 800.

vación y fin particular *de cada uno;* orden y adaptación *de unos seres a otros* para servirse y completarse recíprocamente, y orden *de todo el conjunto* para adaptarse al fin universal de toda la creación, que es la representación y manifestación del poder, la sabiduría y la bondad de Dios, de donde resulta la gloria extrínseca divina, fin supremo de toda la universalidad de los seres creados».

Conclusión 2.ª Incluso la permisión por parte de Dios de los males físicos y sufrimientos que afectan a muchos seres creados, contribuye al bien de éstos últimos y a la perfección del conjunto total del universo. (Completamente cierta en teología.)

339. Dada la extraordinaria importancia de esta conclusión y con el fin de no darle en este lugar desmesuradas proporciones, la estudiaremos ampliamente en forma de *apéndice* al final de esta obra (cf. n.608ss).

CAPÍTULO 3

LOS ANGELES

340. Examinado ya, en el capítulo anterior, el hecho de la distinción y diversidad de seres existentes en la creación y el porqué de esa diversidad, vamos a estudiar ahora cada uno de los tres grandes grupos en particular.

En la creación universal se distinguen, en efecto, tres grandes grupos de seres:

1.º Los puramente espirituales, o sea, los *ángeles.*
2.º Los puramente corporales, o sea, los *cuerpos.*
3.º Los compuestos de espíritu y cuerpo, o sea, los *hombres.*

En el presente capítulo haremos un gran esfuerzo de síntesis para recoger, en la forma más breve y clara que nos sea posible, la inmensa riqueza doctrinal del maravilloso tratado *De angelis,* uno de los más originales y profundos que escribió Santo Tomás en la *Suma Teológica.* Sabido es que a Santo Tomás de Aquino se le conoce con el nombre de *Doctor Angélico* por tres razones: por su pureza angélica, por su inteligencia angélica y por su insuperable tratado *De angelis* en la *Suma Teológica.*

El siguiente cuadro esquemático muestra las grandes líneas del tratado *De angelis* y el camino que vamos a recorrer en las páginas siguientes:

1. Existencia, origen y número de los ángeles.
2. Las jerarquías angélicas.
3. Naturaleza de los ángeles.....
   - En sí misma.
   - Con relación.....
     - a los cuerpos.
     - al lugar.
     - al movimiento local.
4. La inteligencia y el conocimiento de los ángeles.
5. La voluntad angélica.

6. La gracia y la gloria de los ángeles
7. Acción de los ángeles.... { Sobre los otros ángeles. / Sobre las criaturas corporales. / Sobre los hombres.
8. Los ángeles malos.. { La caída. / El castigo. / Su acción..... { Sobre los otros ángeles malos. / Sobre los hombres.

ARTÍCULO I

EXISTENCIA, ORIGEN Y NUMERO DE LOS ANGELES

341. Empezaremos este artículo dando unas nociones previas sobre la expresión y el significado de la palabra ángel.

1. ETIMOLÓGICAMENTE, la palabra ángel (del griego ἄγγελος) significa *nuncio, enviado, embajador*. Por aquí puede verse que la palabra ángel no es nombre personal, sino de *oficio* (como la expresión médico, abogado, ingeniero). Oigamos a San Gregorio:

«Es de saber que la palabra ángel es nombre de oficio, no de naturaleza. Aquellos santos espíritus de la patria celestial siempre son espíritus, pero no siempre se les puede llamar ángeles, porque solamente son ángeles cuando por ellos se *anuncia* alguna cosa» [1].

Por eso la palabra ángel se emplea en la Sagrada Escritura en muy diversos sentidos:

a) A veces se aplica al mismo Verbo divino, en cuanto *enviado* del Padre al mundo. Así el profeta Malaquías lo anuncia como «el Angel de la alianza que deseáis» (Mal 3,1).

b) Otras veces se aplica a Juan el Bautista, enviado como precursor del Mesías: «He aquí que yo envío a mi *mensajero* (= ángel) delante de tu faz, que preparará tus caminos delante de ti» (Mt 11,10).

c) A veces se aplica a los *sacerdotes*, que son como embajadores de Dios ante el pueblo: «Pues los labios del sacerdote han de guardar la sabiduría y de su boca ha de salir la doctrina, porque es un *enviado* (= ángel) de Yavé Sebaot» (Mal 2,7). También a los obispos (cf. Apoc 2,1; 3,1, etc.).

d) Con frecuencia se aplica a los *profetas*, que anuncian las cosas futuras en nombre de Dios: «Entonces Ageo, el enviado (= ángel) de Yavé, habló por mandato de Yavé al pueblo...» (Agg 1,13).

e) La mayor parte de las veces se aplica a los ángeles propiamente dichos, o sea a los *espíritus celestes* que Dios envía con frecuencia al mundo para anunciar alguna cosa. Son innumerables los textos.

2. REALMENTE y en su sentido estricto se entiende por ángeles *ciertas substancias creadas, completas y subsistentes, de naturaleza puramente espiritual, dotadas de gran inteligencia y de poder superior a los hombres.*

Analicemos un poco la definición:

a) CIERTAS SUBSTANCIAS, o sea seres o entidades *reales*, no meras abstracciones, alegorías o personificaciones de las fuerzas de la naturaleza, como vanamente pretenden los racionalistas.

[1] SAN GREGORIO MAGNO, *In Evang.* l.2 hom.34 n.8: ML 76,1250. Cf. SAN AGUSTÍN, *Enarrat. in Ps.* 103,1,15: ML 37,1348.

b) CREADAS, para dar a entender que son distintos de Dios, único ser increado, del cual los ángeles son simples servidores y ejecutores de sus decretos.

c) COMPLETAS Y SUBSISTENTES, no sólo en razón de substancia, sino también en razón de especie; pues, como veremos en su lugar, no se unen como forma a un cuerpo (cual sucede con el alma humana), sino que subsisten perfectamente en su propio ser espiritual.

d) PURAMENTE ESPIRITUALES, pues carecen de toda materia, a semejanza de Dios, pero distintos e infinitamente inferiores a El.

e) DOTADAS DE GRAN INTELIGENCIA, por tratarse de puros espíritus, sin mezcla alguna de materia. Sabido es que la inmaterialidad es la raíz del conocimiento intelectual. Un ser es tanto más inteligente cuanto menos contacto tiene con la materia.

f) Y DE PODER SUPERIOR A LOS HOMBRES, como veremos en su lugar.

I. Existencia

342. La existencia de los ángeles ha sido negada por muchos incrédulos y herejes. He aquí la lista de los principales errores:

a) LOS SADUCEOS, que, renovando el antiguo error de los epicúreos, «niegan la resurrección y la existencia de ángeles y espíritus» (Act 23,8).

b) LOS ANABAPTISTAS y ciertos PROTESTANTES LIBERALES del siglo XVI afirman que la palabra ángel se emplea en la Escritura para personificar las divinas operaciones, o las santas inspiraciones internas, o los hombres delegados por Dios para ciertos ministerios, etc., pero nunca para designar a los espíritus angélicos.

c) LOS RACIONALISTAS Y MATERIALISTAS de todos los tiempos, que no admiten más que lo que puede demostrar la razón natural, o nada fuera de la materia.

d) LOS ESPIRITISTAS identifican a los ángeles con las almas de los muertos, que tienen trato con los hombres y con frecuencia se aparecen en el mundo.

e) CIERTOS EXEGETAS RACIONALISTAS afirman que la idea de los ángeles la recibieron los judíos de los babilónicos durante la cautividad (siglo VI a.C.).

Contra todos estos errores vamos a establecer la doctrina católica en forma de conclusión.

Conclusión. Existen los ángeles, o sea seres espirituales inferiores a Dios y superiores al hombre. (De fe.)

343. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Hay innumerables testimonios, del todo claros e inequívosos. Citamos unos pocos por vía de ejemplo:

a) ANTES DE LA CAUTIVIDAD DE BABILONIA, y en seguida después del pecado de Adán y Eva, un querubín guarda la entrada del paraíso (Gen 3,24). Un ángel se aparece a Agar en el desierto (Gen 16,7); otro ángel detiene el

brazo de Abraham para que no sacrifique a su hijo Isaac (Gen 22,11); otro acompaña a Eliezer en busca de esposa para Isaac (Gen 24,7). Jacob ve en sueños una escala por la cual subían y bajaban los ángeles de Dios (Gen 28, 12). Un ángel de Yavé va delante de los judíos en su éxodo (Ex 14,19), etc.

b) DESPUÉS DE LA CAUTIVIDAD DE BABILONIA un ángel protege a los jóvenes en el horno (Dan 3,49), un ejército celeste adora a Dios (Neh 9,6), el ángel Rafael acompaña al joven Tobías (Tob 5,4-6), etc., etc.

c) EN EL NUEVO TESTAMENTO son innumerables los testimonios: el ángel Gabriel anuncia a María la encarnación del Verbo (Lc 1,26-38); otro avisa en sueños a San José (Mt 1,20), otro le manda huir a Egipto (Mt 2,13) y volver después a Galilea (Mt 2,19). En el nacimiento de Jesús aparecen multitud de ángeles (Lc 2,13); Cristo dice que los ángeles de los niños están viendo siempre la cara de su Padre celestial (Mt 18,10), y en Getsemaní le dice a Pedro que su Padre podría enviarle más de doce legiones de ángeles (Mt 26,54), etc., etc.

Con razón, pues, dice San Gregorio Magno que «casi todas las páginas de los libros sagrados testifican que existen los ángeles y arcángeles» [2].

Ahora bien, los ángeles de que nos habla la Sagrada Escritura:

1.º *No son santas inspiraciones* de Dios—como dicen los protestantes liberales—ni *fuerzas de la naturaleza*—como afirman los racionalistas—, porque ejercen acciones personales, hablan, ejecutan mandatos, llevan a feliz término los negocios, traen noticias, etc., etc.

2.º *No son una personificación de las divinas operaciones*—como afirman los anabaptistas—, puesto que aparecen como siervos y ministros de Dios, a quien reverencian y adoran (cf. Ps 90,11; 96,7; 102,20; Mt 4,11).

3.º *No son las almas de los muertos*—como deliran los espiritistas—puesto que muchos de ellos pecaron apenas creados por Dios antes de la creación del hombre y otros muestran poderes incomparablemente superiores a las fuerzas humanas.

4.º *Son superiores a los hombres* en fuerza y poder (2 Petr 2,11).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Es una verdad de fe, expresamente definida por el concilio IV de Letrán (D 428) y repetida por el concilio Vaticano I (D 1783). Hemos recogido más arriba los textos (cf. n.335).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Hemos dicho muchas veces que la razón teológica no puede demostrar la *existencia* de aquellas realidades cuyo conocimiento llega a nosotros únicamente por vía de divina revelación. Puede tan sólo exponer argumentos de conveniencia para hacer ver la verosimilitud y belleza de lo que se nos revela y su perfecta armonía y congruencia con los datos de la sana razón.

He aquí algunos de esos argumentos de congruencia:

1.º Para la perfección del universo se requiere cierta graduación en las criaturas que se acerque cada vez más a la infinita perfección de Dios, crea-

[2] L.c., n.7: ML 76,1249.

dor de todas ellas. Y vemos que existen criaturas que se parecen a Dios únicamente en el *existir*, como las piedras; otras, en el *vivir*, como las plantas y los animales; otras, en el *entender* imperfectamente, como el hombre. Parece, pues, natural que existan otras criaturas puramente *espirituales* y perfectamente *intelectivas* (= ángeles) que se parezcan a Dios de la manera más perfecta en que pueden parecérsele las criaturas [3].

2.º Se ha dicho que el hombre es un *microcosmos*, o sea, un resumen y compendio del universo. Porque *existe*, como los minerales; *vive*, como los vegetales; *siente*, como los animales, y *entiende* como... (sin los ángeles faltaría término de comparación entre los seres creados: luego parece que deben existir los ángeles).

Estas razones, repetimos, no son demostrativas; pero, conocida la existencia de los ángeles por divina revelación, muestran la belleza y armonía del universo creado, coronado por los espíritus angélicos.

2. Origen

Vamos a exponer la doctrina sobre la creación de los ángeles en unas conclusiones breves y sencillas.

Conclusión 1.ª Los ángeles han sido creados por Dios. (De fe.)

344. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Lo dice expresamente en diversos lugares:

«Tú, ¡oh Yavé!, eres único; tú hiciste los cielos y los cielos de los cielos y toda su milicia... y los ejércitos de los cielos te adoran» (Neh 9,6).

«Porque en El fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra, las visibles y las invisibles, los tronos, las dominaciones, los principados, las potestades; todo fue creado por El y para El» (Col 1,16).

b) El magisterio de la Iglesia. Lo definió expresamente en los concilios IV de Letrán y Vaticano I, en los textos ya citados (D 428 y 1783).

c) La razón teológica. Escuchemos el sencillo razonamiento de Santo Tomás [4]:

«Es necesario decir que lo mismo los ángeles que todo lo que no es Dios, fue creado por Dios. Porque solamente Dios es su propio ser, y en todas las demás cosas el ser difiere de la esencia, como ya demostramos más arriba. Luego es evidente que sólo Dios es el ser por esencia, y que todas las demás cosas son seres por participación. Pero todo lo que es por participación tiene por causa lo que es por esencia, como toda ignición tiene por causa el fuego. Luego es necesario que los ángeles hayan sido creados por Dios».

Conclusión 2.ª Los ángeles no fueron creados «ab aeterno», puesto que hubo un momento en que no existían todavía. (De fe.)

345. 1.º Lo insinúa con bastante claridad la Sagrada Escritura. Hablando en los Proverbios la divina Sabiduría dice de sí misma:

[3] Cf. Santo Tomás, *Compend. Theol.* c.75; cf. I 50,1.

[4] I 61,1.

«Diome Yavé el ser en el principio de sus caminos, antes de sus obras antiguas. Desde la eternidad fui yo ungido; desde los orígenes, antes que la tierra fuese... Cuando fundó los cielos, allí estaba yo» (Prov 8,22-27).

Luego hubo un momento—según nuestra manera de concebir las cosas—en que existía únicamente la divina Sabiduría, antes de la creación del universo.

2.º Lo definió la Iglesia en los concilios citados (D 428 y 1783): «al principio del tiempo».

3.º Santo Tomás lo razona en la siguiente forma [5]:

«Sólo Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo son eternos. Es éste un punto que la fe católica tiene por indudable, y toda doctrina que se le oponga debe ser desechada como herética. En efecto, de tal manera produjo Dios a las criaturas, que las hizo *de la nada*, esto es, después que no habían sido nada».

Como ya vimos, el Doctor Angélico admite la posibilidad de la creación *ab aeterno*, si Dios lo hubiera querido así (cf. n.336). Pero la divina revelación nos dice que Dios creó el universo *en el tiempo*—como también vimos—, y por eso Santo Tomás rechaza *de hecho* lo que hubiera podido ocurrir *de iure*.

Conclusión 3.ª Los ángeles fueron creados juntamente con el mundo corpóreo y antes que el hombre. (Sentencia más probable.)

346. Sobre esta conclusión hay que advertir lo siguiente:

1.º No hay ningún texto en la Sagrada Escritura que dirima esta cuestión de una manera clara y terminante.

2.º Los Santos Padres están divididos. La mayoría de los Padres griegos y algunos latinos opinan que los ángeles fueron creados *antes* que el mundo material. La mayoría de los latinos, en cambio, piensan que fueron creados juntamente con el mundo material y antes que el hombre (que, según el Génesis, fue creado el sexto día, o sea al final de la creación del mundo: Gen 1,26).

3.º El concilio IV de Letrán y el Vaticano I declararon—como ya vimos—que «*juntamente* (simul) desde el principio del tiempo creó de la nada a una y otra criatura, la espiritual y la corporal, esto es, la angélica y la mundana, y luego la humana...» (D 1783). Pero, según los mejores intérpretes, parece que la mente de los Padres conciliares fue definir únicamente que las cosas han sido creadas por Dios *de la nada* al principio del tiempo, sin que pueda insistirse demasiado en la expresión *juntamente*, que podría significar *de igual manera, no de otro modo*, etc.

4.º Santo Tomás cree más probable la opinión que hemos recogido en la conclusión, razonándola del siguiente modo [6]:

«Acerca de esto encontramos en los santos doctores dos opiniones, pero la que parece más probable es que los ángeles fueron producidos a la vez que las criaturas corporales. La razón es porque los ángeles son una parte

[5] III 61,2.
[6] I 61,3.

del universo, ya que ellos solos no constituyen un universo aparte, sino que tanto ellos como las criaturas corporales se reúnen para constituir un solo universo; lo cual aparece claro en el orden de unas criaturas a otras, que constituye el bien del universo. Pero como ninguna parte es perfecta si se la separa del todo, no es probable que Dios, *cuyas obras son perfectas* (Deut 32,4), crease por separado la naturaleza angélica antes que las demás criaturas».

3. Número

Con relación al número de los ángeles nada podemos afirmar con certeza, puesto que la Sagrada Escritura no dice nada en concreto, los concilios silencian esta cuestión, los Santos Padres se dividen en multitud de opiniones y la razón natural nada puede determinar por su propia cuenta.

Sin embargo, se puede llegar con bastante probabilidad a las siguientes conclusiones:

Conclusión 1.ª El número de los ángeles es grandísimo. (Sentencia más probable.)

347. Los fundamentos de esta opinión son los siguientes:

a) La Sagrada Escritura, sin precisar su número exacto, habla de multitud de espíritu angélicos. Veamos algunos textos:

«Y le servían (a Dios) millares de millares, y le asistían millones de millones» (Dan 7,10).

«Al instante se juntó con el ángel una multitud del ejército celestial, que alababa a Dios diciendo: Gloria a Dios en las alturas y paz en la tierra a los hombres de buena voluntad» (Lc 2,13-14).

«¿Crees que no puedo rogar a mi Padre, que me enviaría luego más de doce legiones de ángeles?» (Mt 26,53).

«Vi y oí la voz de muchos ángeles en rededor del trono, y de los vivientes y de los ancianos; y era su número de miríadas de miríadas y de millares de millares» (Apoc 5,11).

b) Los Santos Padres, tanto griegos como latinos, y la casi totalidad de los teólogos creen que el número de los ángeles es grandísimo.

c) Como veremos en su lugar, todos los hombres tienen su correspondiente ángel de la guarda, que pertenece a las jerarquías angélicas inferiores. Luego indudablemente son muchos más los ángeles que los hombres, puesto que, además de los custodios, existen los de las jerarquías superiores.

Conclusión 2.ª Probablemente el número de los ángeles excede al de las especies de todas las cosas materiales.

348. Santo Tomás lo razona del siguiente modo [7]:

«La razón de esto es porque, como lo que principalmente intenta Dios al crear las cosas es la perfección del universo, cuanto más perfectas sean las cosas, con mayor prodigalidad son creadas por Dios. Pero así como,

[7] Cf. I 50,3.

tratándose de los cuerpos, la grandeza se aprecia por la magnitud, cuando se trata de los seres incorpóreos puede apreciarse por la multitud... Por tanto, es razonable pensar que las substancias inmateriales exceden por su número a las materiales casi sin comparación *(quasi incomparabiliter)*».

ARTÍCULO 2

LAS JERARQUIAS Y COROS ANGELICOS

349. Nos apresuramos a advertir al lector que la doctrina que vamos a exponer en este artículo no es de fe, ni ha sido enseñada expresa o formalmente por la Iglesia. Tiene, sin embargo, un sólido fundamento en la Sagrada Escritura y en la tradición católica y ha sido aceptada comúnmente por los teólogos. Rechazarla no sería, pues, una herejía formal, pero sí una manifiesta e insensata temeridad. Sin embargo, en su exposición tendremos mucho cuidado en distinguir lo cierto de lo dudoso y la doctrina *común* de las simples opiniones particulares de los teólogos o tratadistas.

Empezaremos con unas sencillas nociones previas en torno a la terminología.

a) La palabra *jerarquía* (del griego ἱερός, *sagrado*, y ἀρχή, *poder)* significa *potestad sagrada*. Se refiere, por consiguiente, a todos aquellos que tienen mando o autoridad sagrada sobre sus subordinados. Por extensión, un tanto abusiva, se aplica también a los que ejercen mando o autoridad política, militar, etc.

b) Se entiende por *órdenes* o *coros angélicos* los distintos grados que pueden distinguirse dentro de las jerarquías angélicas, en la forma que explicaremos más abajo.

A continuación exponemos en forma de conclusiones la doctrina comúnmente admitida entre los teólogos católicos.

Conclusión 1.ª Los ángeles se distribuyen convenientemente en tres jerarquías: suprema, media e ínfima.

350. Para probar esta conclusión no puede invocarse la Sagrada Escritura ni el magisterio oficial de la Iglesia, ya que nada nos dicen acerca de ella. El primero en hablar de jerarquías angélicas fue el Pseudo-Dionisio Areopagita en su clásica obra *De caelesti hierarchia*. Su clasificación fue aceptada, en general, por los Padres y teólogos posteriores, dado el enorme prestigio del falso Dionisio, al que identificaban con el discípulo de San Pablo, del que nos hablan los *Hechos de los apóstoles* (cf. Act 17,34), que fue el primer obispo de Atenas y murió mártir, siendo canonizado por la Iglesia. La crítica posterior ha demostrado que las obras atribuidas a San Dionisio Areopagita no son suyas, sino de un autor neoplatónico de fines del siglo IV.

Para justificar de alguna manera la triple jerarquía angélica descrita por el Pseudo-Dionisio, el Doctor Angélico razona del siguiente modo [1]:

[1] Cf. I 108,1.

«Han de distinguirse en los ángeles tres jerarquías. Hemos dicho que los ángeles superiores conocen la verdad de modo más universal que los inferiores [2]. Esta acepción universal del conocimiento admite tres grados en los ángeles, puesto que pueden considerarse bajo tres aspectos las razones de las cosas sobre que son iluminados los ángeles.

a) El primer aspecto es en cuanto que tales iluminaciones proceden del *primer principio universal*, que es Dios; y este modo compete a la primera jerarquía, que se extiende inmediatamente hasta Dios y que está situada como «en la antecámara de Dios», según la expresión de Dionisio.

b) El segundo aspecto es en cuanto que tales razones dependen de las *causas universales creadas*, que en alguna manera ya son múltiples; y este modo de iluminación corresponde a la segunda jerarquía.

c) Por último, según que estas razones son aplicadas a las *cosas singulares en cuanto dependen de sus propias causas;* y este modo es propio de la ínfima jerarquía.

Esto se aclarará plenamente cuando tratemos en particular de cada uno de los órdenes o coros angélicos».

Conclusión 2.ª Existen nueve órdenes o coros angélicos, que reciben los nombres de serafines, querubines, tronos, dominaciones, virtudes, potestades, principados, arcángeles y ángeles.

351. Esta conclusión es mucho más firme y segura que la anterior, puesto que los nombres de esos nueve coros angélicos constan expresamente en la Sagrada Escritura; aunque no puede decirse que sea una verdad de fe, puesto que la Sagrada Escritura no declara que cada uno de esos nombres corresponda a un orden de ángeles distinto de todos los demás órdenes, ni niega la existencia de algún otro orden además de los nueve enunciados. Es, pues, una doctrina seria y probable, pero de ningún modo un dogma de fe expresamente revelado.

He aquí algunos textos bíblicos en los que van apareciendo los distintos coros angélicos que hemos enumerado:

«Había ante El *serafines*, cada uno con seis alas» (Is 6,2).

«Expulsó al hombre y puso delante del jardín de Edén un *querubín*, que blandía flamante espada» (Gen 3,24).

«Porque en El fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra, las visibles y las invisibles, los *tronos*, las *dominaciones*, los *principados*, las *potestades;* todo fue creado por El y para El» (Col 1,16).

«Por encima de todo principado, potestad, *virtud* y dominación, y de todo cuanto tiene nombre, no sólo en este siglo, sino también en el venidero» (Eph 1,21).

El *arcángel* Miguel, cuando altercaba con el diablo..., dijo: Que el Señor te reprenda» (Iudae 9).

«Una vez sometidos a El los *ángeles*, las potestades y las virtudes, subió al cielo y está sentado a la diestra de Dios» (1 Petr 3,22).

En cuanto a las diversas funciones y oficios que corresponden y desempeñan cada uno de estos nueve órdenes o coros angélicos, nuestro desconocimiento es casi total, ya que nada puede afirmarse con fundamento en la Sagrada Escritura. La tradición cristiana está muy dividida en este asunto y, por lo mismo, no puede esta-

[2] Cf. el n.372 de esta obra.

blecerse tampoco un argumento firme a base de ella. El gran San Agustín reconoce paladinamente su ignorancia sobre esta cuestión. He aquí sus propias palabras [3]:

«Que hay en el cielo tronos, dominaciones, principados y potestades, lo creo firmemente; que se distinguen entre sí, no me cabe la menor duda; pero en cuanto a decir qué son y en qué se diferencian entre sí..., confieso que lo ignoro totalmente».

Sin embargo, a título de curiosidad, recogemos a continuación la opinión de San Gregorio Magno y la del Pseudo-Dionisio Areopagita, que fue el verdadero creador de esta teoría sobre las jerarquías angélicas.

San Gregorio Magno. Para San Gregorio Magno, la diferencia de los nombres con que se designan los nueve coros angélicos no se refiere a la naturaleza de los ángeles, sino a sus diversos oficios o funciones. Estas funciones son las siguientes [4]:

1. Los *ángeles* anuncian las cosas de menos importancia.
2. Los *arcángeles*, las de gran importancia o trascendencia.
3. Las *virtudes* realizan los milagros.
4. Las *potestades* mantienen a distancia a los espíritus perversos y les impiden tentar a los hombres a medida de sus deseos.
5. Los *principados* presiden a los ángeles buenos, disponen lo que éstos han de hacer y dirigen los ministerios divinos que han de cumplir.
6. Las *dominaciones* dominan de una manera trascendente el poder de los principados.
7. Los *tronos* asisten a los juicios divinos, sirven de asiento a Dios y son los ejecutores de sus decretos.
8. Los *querubines* contemplan más de cerca la claridad de Dios y poseen la plenitud de la ciencia.
9. Los *serafines*, más cerca todavía de su Creador, son como un fuego incomparablemente ardoroso e incandescente de amor.

Todas estas funciones de los ángeles, desde la más pequeña hasta la más alta, son para el hombre un ejemplo que debe procurar reproducir en su vida. Esta es la conclusión práctica que saca San Gregorio de la exposición que acabamos de citar.

El Pseudo-Dionisio Areopagita. Como ya hemos dicho, se debe a este autor desconocido la teoría completa sobre la jerarquía celestial. Con gran ingenio y agudeza mental imaginó una organización del mundo angélico armoniosamente coordinada según una escala descendente, que va desde los serafines hasta los simples ángeles. Según él, todos los espíritus angélicos son de la misma naturaleza y no difieren más que por el lugar que ocupan. Pero este lugar les ha sido designado por Dios en razón del orden sagrado de que han sido revestidos, de la ciencia que poseen y de la acción que ejercen [5].

[3] San Agustín, *Contr. Prisc.* XIV: ML 42,678.
[4] San Gregorio Magno, *In Evang.* homil.34,9,10: ML 76,1251-52.
[5] Cf. *De caeleste hierar.* III 1: MG 3,164.

La finalidad de la jerarquía angélica no es otra que la mayor semejanza y unión con Dios posible. Por lo mismo, cada orden o coro angélico debe, según su capacidad, imitar a Dios, hacerse su colaborador y poner de manifiesto en sí mismo la eficacia de la acción divina. En cuanto a la pureza, la iluminación y la perfección recibida de Dios, cada orden o coro se aprovecha en primer lugar personalmente, y después las comunica al orden o coro inferior, y éste al siguiente, y así sucesivamente hasta llegar al último [6].

Sin explicar la razón de ser de cada uno de los nueve coros, el Pseudo-Dionisio, según la enseñanza que pretende sacar de San Pablo, se contenta con una simple descripción. Divide los nueve coros en las tres jerarquías superpuestas de las que hemos hablado en la conclusión anterior, distribuyendo tres coros angélicos a cada una de ellas en la siguiente forma:

PRIMERA JERARQUÍA. Es la más cercana a Dios, la más inherente y la más unida al Ser divino. La componen los siguientes coros:

1.º *Los serafines*, espíritus incandescentes de fuego y amor, con el que inflaman a los demás.

2.º *Los querubines*, llenos de ciencia divina, que reflejan y con la que iluminan a los demás.

3.º *Los tronos*, cuyo nombre designa un estado eminente [7].

SEGUNDA JERARQUÍA. Ocupa un lugar intermedio y sirve de enlace entre la primera, que está en contacto con Dios, y la tercera, en contacto con las criaturas humanas. Está formada por los siguientes coros:

1.º *Las dominaciones*, espíritus libres de toda opresión que, sin el menor temor servil, permanecen solícitos ante Dios, están continuamente a su servicio y dominan a los espíritus angélicos inferiores.

2.º *Las virtudes*, que, dotadas de una fuerte e invencible virilidad, que manifiestan en todos sus actos deiformes, impiden cualquier disminución de la luz divina infusa y prestan a los ángeles inferiores la fortaleza que necesitan.

3.º *Las potestades*, que, incapaces de abusar tiránicamente de su poder y siempre invenciblemente dirigidos hacia las cosas de Dios, prestan a los demás ángeles un concurso bienhechor.

TERCERA JERARQUÍA. Es la más alejada de Dios y la más próxima al hombre, sobre el que ejercen de continuo su benéfica influencia. Está compuesta por los siguientes coros:

1.º *Los principados*, que dirigen las obras ministeriales que han de ejecutarse por orden de Dios.

2.º *Los arcángeles*, encargados de anunciar a los hombres las cosas más importantes y trascendentales.

3.º *Los angeles*, que anuncian las cosas de menor importancia.

Estas tres jerarquías están unidas las unas a las otras por un punto de contacto entre el último coro de cada una de ellas y el primero de la siguiente, y, dentro de cada una, el coro intermedio sirve de enlace entre el primero y el tercero, como el eslabón de una cadena [8].

[6] Ibid., III 2: MG 3,165.
[7] Ibid., VII 1: MG 3,265.
[8] Ibid., IX: MG 3,275.

Cada uno de estos coros, según su situación jerárquica, posee eminentemente—aparte de sus perfecciones propias—las perfecciones de los coros inferiores, y éstos, sin poder alcanzar la perfección de los coros superiores, procuran imitarlos lo mejor que pdeuen. El primer coro de la primera jerarquía está en contacto inmediato con Dios, y el último de la tercera está en contacto inmediato con el hombre.

Conclusión 3.ª Cada uno de los órdenes o coros angélicos está formado por una multitud innumerable de ángeles.

352. Esta conclusión parece del todo clara y evidente. Se apoya en la misma Sagrada Escritura, que nos habla de una multitud ingente de espíritus angélicos: «y le servían millares de millares y le asistían millones de millones» (Dan 7,10), lo cual no sería posible si cada uno de los nueve coros constara de un solo ángel o de unos pocos.

Santo Tomás advierte expresamente que, si conociéramos perfectamente los ministerios de los ángeles y las peculiaridades de cada uno, sabríamos perfectamente que, en realidad, cada ángel tiene su propio ministerio y su propio orden en las cosas, y se distinguen entre sí en mayor grado que cada una de las estrellas del firmamento [9].

Conclusión 4.ª Los bienaventurados en el cielo serán colocados entre los coros de los ángeles, e incluso pueden rebasarlos.

353. Santo Tomás afirma que el último de los ángeles es superior por naturaleza al más encumbrado de los hombres, y, en este sentido, el menor ángel de la jerarquía celestial puede purificar, iluminar y perfeccionar a un hombre de modo más excelente con que puede hacerlo en este mundo la misma jerarquía eclesiástica [10]. Sin embargo, los bienaventurados en el cielo pueden remontarse por encima de las mismas jerarquías angélicas—como en el caso de la Virgen María—o intercalarse en los diversos órdenes o coros angélicos *según el grado de méritos sobrenaturales contraídos en este mundo*. Escuchemos al propio Doctor Angélico [11]:

«Como hemos dicho, los órdenes angélicos se distinguen tanto según la condición de la *naturaleza* como según los dones de la *gracia*.

Si, pues, se consideran estos órdenes sólo en cuanto a los grados de *naturaleza*, es evidente que los hombres no pueden de ningún modo pasar a los órdenes de los ángeles, porque permanecerá siempre la distinción de naturalezas [12].

Fijándose algunos en esta distinción, afirmaron que de ningún modo pueden los hombres elevarse a ser igualados con los ángeles. Lo cual es erróneo, porque contradice a la promesa de Cristo, quien dice que los hijos

[9] Cf. I 108,3.
[10] Cf. I 108,2 ad 3.
[11] I 108,8.
[12] Por aquí puede verse que es inexacto, teológicamente hablando, considerar como *ángeles* a los niños pequeños que mueren después de recibir el bautismo. Se parecen ciertamente a los ángeles por su pureza e inocencia, pero en realidad pertenecen y pertenecerán eternamente a la raza humana, no a la angélica. *(Nota del autor.)*

de la resurrección serán iguales a los ángeles en el cielo (cf. Le 20,36). Tratándose, en efecto, del orden angélico, lo que se refiere a la simple naturaleza es algo puramente material; lo que constituye aquel orden de una manera completiva y perfecta son los dones de la *gracia*, que dependen de la liberalidad de Dios y no de la naturaleza. Pueden, por tanto, los hombres merecer, mediante los dones de la *gracia*, tanta gloria que vengan a igualarse con los ángeles en cualesquiera de los grados angélicos. Y esto es lo que queremos decir cuando afirmamos que los hombres bienaventurados son elevados a los órdenes o coros de los ángeles».

Comentando esta sublime doctrina, el cardenal Cayetano aclara que no todos los hombres serán elevados a los coros de los ángeles, sino que algunos ascenderán sobre los mismos ángeles, como la Virgen María; otros se mezclarán con ellos, como los apóstoles y los grandes santos; y otros, en fin, quedarán bajo todos los ángeles, como puede racionalmente creerse de los niños que vuelan al cielo inmediatamente después del bautismo (o sea, sin haber contraído todavía ningún mérito personal) y de otros muchos que no alcanzaron en este mundo el grado de gracia de los ángeles inferiores [13].

ARTÍCULO 3

NATURALEZA DE LOS ANGELES

Precisada ya en los artículos anteriores la existencia de los ángeles y su distribución en diferentes jerarquías y órdenes, veamos ahora cuál es el constitutivo íntimo de los ángeles, o sea, cuál es su verdadera naturaleza.

Como de costumbre, procederemos en forma de conclusiones claras y sencillas.

Conclusión 1.ª Los ángeles son espíritus puros, sin mezcla alguna de materia. (Completamente cierta en teología.)

354. Vamos a recoger, en primer lugar, las principales opiniones sustentadas por algunos Santos Padres antes de que la teología de los ángeles estuviera suficientemente elaborada.

a) Algunos Santos Padres, bajo la influencia de ciertas doctrinas estoicas y platónicas, e interpretando demasiado a la letra algunas expresiones de la Sagrada Escritura (v.gr., Ps 103,4), atribuyeron a los ángeles cierto cuerpo sutil, etéreo o semejante al fuego. Así opinaron Orígenes, San Fulgencio, Casiano, el abad Ruperto y el mismo San Agustín.

b) Otros, interpretando de los ángeles lo que se dice de los «hijos de Dios» en el Génesis (6,2), enseñaron que algunos ángeles habían contraído matrimonio con las hijas de los hombres, con lo que admitían implícitamente la naturaleza corporal de los mismos. Así opinaron San Justino, Atenágoras, Clemente Alejandrino, San Ambrosio, etc.

[13] Cf. CAYETANO, *In hoc loco S. Th*

c) Entre los filósofos, Leibnitz, Kant y otros filósofos heterodoxos atribuyen a los ángeles un cuerpo, juzgando que no puede existir sin él un espíritu activo.

Contra estos errores y opiniones equivocadas, he aquí las pruebas de la doctrina sustentada en nuestra conclusión:

a) La Sagrada Escritura. Al hablar de los ángeles buenos o malos siempre les designa como puros *espíritus*, sin mezcla de materia:

«Jesús, llamando a sus doce discípulos, les dio poder sobre los espíritus impuros para arrojarlos» (Mt 10,1).

«Entonces va y toma otros siete espíritus peores que él y, entrando, habitan allí» (Lc 11,26).

«Ved mis manos y mis pies, que soy yo, que el espíritu no tiene carne ni huesos como veis que yo tengo» (Lc 24,39).

«No es nuestra lucha contra la carne y la sangre, sino contra... los espíritus malos de los aires» (Eph 6,12).

«Con vosotros sean la gracia y la paz, de parte del que es, del que era y del que viene, y de los siete espíritus que están delante de su trono» (Apoc 1,4).

b) El magisterio de la Iglesia. No lo ha definido expresamente, pero lo enseña con toda claridad en los concilios IV de Letrán y Vaticano I al establecer una distinción entre la creación de la naturaleza espiritual y de la corporal, identificando la primera con la naturaleza angélica: «la criatura espiritual y la corporal, es decir, la *angélica* y la mundana» (D 428 y 1783).

c) La razón teológica. Santo Tomás expone el siguiente argumento de conveniencia [1]:

Siempre que en un género cualquiera se halle alguna cosa imperfecta, es necesario que en el mismo género preexista algo perfecto. Pero en la naturaleza intelectual encontramos una substancia espiritual imperfecta, a saber, el alma humana, que se ordena a informar un cuerpo y recibe el conocimiento a través de las cosas sensibles. Es, pues, necesario que existan en la naturaleza intelectual algunas substancias que no necesiten tomar su ciencia de las cosas sensibles ni se ordenen a informar un cuerpo. Por consiguiente, no todas las substancias intelectuales están unidas a los cuerpos, sino que algunas están separadas de ellos, y a éstas llamamos ángeles.

Este argumento, como se ve, no es enteramente demostrativo, sino de simple conveniencia. De él no puede concluirse apodícticamente que los ángeles no tienen cuerpo alguno, ya que no repugnaría que estuviesen unidos a un cuerpo más sutil y perfecto, como creyeron algunos Santos Padres: ya sería un adelanto con relación al hombre. Lo que sí se deduce apodícticamente es la necesidad *absoluta* de la existencia de Dios como naturaleza intelectual perfectísima (= acto puro), como vimos al exponer la cuarta vía de Santo Tomás (cf. n.17).

[1] Cf. I 51,1.

Conclusión 2.ª Los ángeles son naturalmente incorruptibles e inmortales. (Completamente cierta en teología.)

355. Expliquemos ante todo la terminología de la conclusión: Incorruptibilidad e inmortalidad son términos casi sinónimos. El primero expresa la inamisibilidad del *ser;* el segundo, la inamisibilidad de la *vida.* Pero como en un ser espiritual la vida coincide con el ser, ambos conceptos se identifican prácticamente en ellos.

La incorruptibilidad puede ser *ab intrinseco,* si no hay en el ser ningún principio intrínseco de descomposición, o *ab extrinseco,* si no puede perder su ser por la acción de ningún agente exterior.

Esto presupuesto, he aquí las pruebas de la conclusión:

a) La Sagrada Escritura. Lo enseña con toda claridad:

«Apartaos de mí, malditos, al fuego *eterno,* preparado para el diablo y para sus *ángeles*» (Mt 25,41).

«En la resurrección de los muertos ni tomarán mujeres ni maridos, porque *ya no pueden morir* y *son semejantes a los ángeles*» (Lc 20,35-36).

b) El magisterio de la Iglesia. La Iglesia definió en el concilio V de Letrán la inmortalidad del alma humana en razón de su perfecta espiritualidad (D 738). Luego por la misma razón son inmortales los ángeles, que son espíritus como el alma humana y más perfectos que ella.

c) La razón teológica. Santo Tomás lo prueba con dos argumentos apodícticos expuestos en forma magistral. He aquí sus palabras [2]:

«Es necesario decir que los ángeles son incorruptibles por su propia naturaleza. Nada se corrompe si no es por cuanto su forma se separa de la materia (como cuando el alma humana, que es la forma substancial del cuerpo, se separa de éste dejándolo convertido en cadáver). Pero, según hemos visto, el ángel es su misma forma subsistente (ya que es espíritu puro, sin mezcla alguna de materia; el ángel es sólo *alma,* por así decirlo) y, por tanto, es imposible que su substancia sea corruptible. En efecto, *lo que conviene a un ser por razón de su misma naturaleza, es inseparable de él,* y, en cambio, lo que le conviene por otra cosa, se puede separar una vez desaparecido aquello por lo que le conviene. Así, por ejemplo, la redondez es inseparable de la circunferencia, porque le conviene por su misma naturaleza; pero una circunferencia de metal puede perder su redondez por el hecho de que el metal pierda la figura circular. Ahora bien, el existir por sí (o sea, por su propia naturaleza) conviene a la forma, ya que cada cosa es ser en acto (o sea, existe) por cuanto tiene forma, y la misma materia es ser en acto por razón de la forma. Luego el ser compuesto de materia y forma deja de existir en acto cuando la forma se separa de la materia. Pero cuando es la misma forma la que subsiste en su ser, como ocurre en los ángeles, no puede perder su ser (o sea, no puede dejar de existir). Por consiguiente, la razón de que el ángel sea incorruptible por naturaleza es su propia inmaterialidad.

Una señal de esta incorruptibilidad se puede hallar en su operación intelectual. Puesto que todo ser obra según de hecho es, la operación de una

I [2]50,5. Los paréntesis explicativos son nuestros.

cosa indica su modo de ser. Pero la razón y la especie de una operación se toma de su objeto, y el objeto inteligible, debido a que está fuera del tiempo, es sempiterno. Luego toda substancia intelectual es incorruptible por su propia naturaleza».

Estos argumentos prueban apodícticamente la inmortalidad *intrínseca* de los ángeles. Sabemos, además, que también son inmortales *extrínsecamente*. Porque aunque es cierto que Dios podría aniquilarlos *según su potencia absoluta* con la misma facilidad con que los creó, no lo hará así *según su potencia ordenada*, porque, habiéndoles creado inmortales (dotándoles de una naturaleza de suyo inmortal), su aniquilación supondría en Dios una especie de *rectificación* de su propia obra, lo que no puede admitirse en modo alguno, dada la infinita sabiduría de Dios, que nunca se equivoca y, por lo mismo, nunca tiene nada que rectificar. Por eso, cuando los ángeles pecaron, les castigó terriblemente, transformándolos en demonios, pero no les aniquiló volviéndolos a la nada [3].

Conclusión 3.ª Los ángeles son específicamente distintos entre sí, de suerte que cada uno de ellos constituye una especie completamente distinta de la de cualquier otro ángel. (Doctrina tomista.)

356. Esta conclusión no es admitida por todos los teólogos, pero es ciertamente la de Santo Tomás y la de gran número de teólogos de todas las escuelas y tendencias.

Se han formulado en torno a esta cuestión las siguientes principales opiniones:

a) Todos los ángeles son de la misma especie, ya que todos ellos son naturalezas intelectuales. Así opinan, entre otros, San Alberto Magno y San Buenaventura.

CRÍTICA. No puede admitirse, ya que la naturaleza intelectual es un elemento genérico, no específico. Deja la cuestión sin resolver.

b) Los ángeles de una misma jerarquía, o, al menos los de un mismo coro, son de la misma especie, diversificándose entre sí por razón de los distintos ministerios u oficios. Es la opinión de Biel, Alejandro de Ales, Valencia, etc.

CRÍTICA. Los ángeles no se distinguen específicamente por sus distintos oficios, sino por su propia forma o naturaleza, como veremos en seguida.

c) Los ángeles se distinguen específicamente unos de otros, de suerte que no hay dos de una misma especie. Pero Dios podría con su simple potencia *ordinaria* crear dos o más de una misma

[3] Cf. I 50,5 ad 3. En la *Suma contra los gentiles* (l.2 c.55) escribe Santo Tomás: «Dios, autor de la naturaleza, no quita a las cosas lo que les es propio y natural. Y pues ya está probado que es propio de las subsistencias intelectuales que sean perpetuas, Dios no se lo sustraerá. Luego las sustancias intelectuales son absolutamente incorruptibles» intrínseca y extrínsecamente.

En otro lugar de la *Suma Teológica* dice el Doctor Angélico que ni siquiera por vía de excepción y de milagro aniquilará Dios jamás a un ser de suyo inmortal. Porque, ordenándose el milagro a un mayor bien, o sea, a la manifestación del poder, de la bondad y de la gracia de Dios, la aniquilación de una criatura manifiesta menos ese poder, bondad y gracia de Dios que su conservación en el ser (cf. I 104,4).

especie si lo quisiera así. Patrocinan esta opinión Enrique de Gante, Escoto, Durando, Vázquez y Suárez.

Otros teólogos niegan que Dios pueda hacer eso con su sola potencia *ordinaria*, pero lo admiten por vía de milagro o de potencia *absoluta*. Así el Ferrariense, Báñez y Silvio.

CRÍTICA. Dios no puede hacer dos ángeles de la misma especie ni siquiera por vía de milagro o de potencia absoluta, porque envuelve contradicción, como vamos a ver en seguida.

d) Los ángeles son específicamente distintos entre sí, de suerte que ni de potencia absoluta de Dios podrían existir dos de una misma especie. Así Santo Tomás, Cayetano, Nazario, Salmanticenses, Juan de Santo Tomás, Gonet, Billuart y la mayor parte de los teólogos de todas las escuelas.

CRÍTICA. Esta es la verdadera doctrina, que vamos a probar a continuación.

El argumento fundamental es el siguiente:

Cuando dos seres coinciden en la misma especie (v.gr., dos hombres) se distinguen numéricamente por su *materia*, signada por la cantidad. Pero como los ángeles no tienen materia ninguna, puesto que son puros espíritus, es forzoso que se distingan numéricamente por su propia forma espiritual, ya que no hay en ellos otra cosa que esa pura forma. Ahora bien: la distinción en la *forma* coincide, cabalmente, con la distinción específica, ya que los seres se diversifican específicamente por su *forma* (como el caballo se distingue específicamente del león por su forma específica de caballo, y el perro por su forma específica de perro). Por consiguiente, al no haber en los ángeles otra cosa que su propia forma espiritual, no hay ni puede haber dos ángeles de la misma especie, como no puede haber dos *blancuras* o dos *negruras* separadas de toda materia: pueden existir muchas *cosas blancas* o *negras*, pero jamás dos blancuras o negruras consideradas en cuanto *formas*, o sea, separadas de toda materia a la que afecten. Escuchemos al Doctor Angélico exponiendo este argumento [4]:

«Dijeron algunos que todas las substancias espirituales, incluso las almas, son de la misma especie. Otros, que todos los ángeles son de la misma especie, aunque no las almas; y algunos, que son de la misma especie todos los ángeles de la misma jerarquía o del mismo orden.

Sin embargo, *esto es imposible*. Porque las cosas que perteneciendo a una misma especie se distinguen numéricamente (v.gr., dos hombres), convienen en la *forma* (los dos hombres son seres *racionales)* y se distinguen por la *materia* (el cuerpo de uno es completamente distinto del cuerpo del otro). Si, pues, los ángeles no están—como hemos visto—compuestos de materia y forma (puesto que son puros espíritus y no tienen cuerpo ni materia alguna), síguese que *es imposible que existan dos ángeles de la misma especie:* tan imposible como decir que hay muchas *blancuras* separadas o que hay muchas *humanidades*, puesto que las blancuras o las humanidades no son

[4] I 50,4. Los paréntesis explicativos son nuestros.

muchas sino por el hecho de estar en muchas substancias (o sea, en muchas cosas blancas o en muchos cuerpos humanos).

Pero es que ni aun en la hipótesis de que los ángeles tuviesen materia podría haber muchos de la misma especie. Porque en tal caso sería preciso que el principio de su distinción fuese la materia (como es evidente), pero no por la división de su *cantidad* (como ocurre en el hombre o en los animales), *puesto que los ángeles son incorpóreos*, sino por la diversidad de su potencialidad. Pero sucede que esta clase de diversidad de la materia produce no sólo diversidad de *especie*, sino también de *género* (con lo cual, por querer negar la diferencia *específica* tendríamos que admitir la diferencia *genérica*, que es incomparablemente mayor, como la que hay, v.gr., entre una piedra y un animal o entre una planta y un hombre)».

Para Santo Tomás, como se ve, la imposibilidad de que haya dos ángeles de la misma especie es total y absoluta, de suerte que ni por vía de milagro podría Dios crear dos ángeles de la misma especie, ya que se trata de algo intrínsecamente contradictorio. Y así insiste una y otra vez en esta imposibilidad absoluta siempre que le sale al paso esta cuestión. He aquí algunos textos:

«*No puede ni siquiera entenderse* que de alguna forma separada haya más de una sola especie» [5].

«*Es de todo punto imposible* que haya muchos ángeles de una misma especie» [6].

«Si el ángel es forma simple, inmune de toda materia, *es imposible hasta fingir* que haya muchos ángeles de una misma especie» [7].

Esta doctrina, además de ser profundamente metafísica, es muy bella y muy apta para darnos una idea muy elevada de la infinita grandeza de Dios, que ha creado el mundo angélico con inmensa variedad de seres, todos específicamente distintos entre sí (como si el reino animal, siendo numerosísimo, fuera tan variado que no hubiera más que un solo caballo, un solo león, un solo cordero, etc.), a cuál más bello y resplandeciente. Sin duda alguna, la contemplación del mundo angélico, con su infinita variedad y deslumbrante belleza, constituirá un espectáculo grandioso y una de las alegrías accidentales más intensas de que disfrutarán los bienaventurados por toda la eternidad en el cielo.

Conclusión 4.ª Aunque los ángeles no tienen cuerpo, pueden, sin embargo, aparecerse en forma corporal, tomando para ello, circunstancialmente, algún cuerpo real o aparente. (Completamente cierta en teología.)

357. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Son frecuentes las apariciones de ángeles en la Sagrada Escritura:

a) *En el Antiguo Testamento* tres ángeles se aparecieron a Abraham en forma humana (Gen 18,2), dos hablaron con Lot (Gen 19,1-2), el ángel Ra-

[5] I 75,7.
[6] I 76,2 ad 1.
[7] *De spiritualibus creaturis* a.8.

fael acompañó a Tobías en su viaje y le prestó grandes servicios (Tob 5,4ss), etcétera, etc.

b) *En el Nuevo Testamento* un ángel se apareció a Zacarías (Lc 1,11), a la Virgen en Nazaret (Lc 1,26); otros ángeles se aparecieron a los pastores de Belén (Lc 2,9-13), a San José (Mt 1,20), a las santas mujeres en el sepulcro (Mt 28,5), a los apóstoles el día de la ascensión del Señor (Act 1,10), etcétera, etc.

b) La razón teológica. Escuchemos el razonamiento de Santo Tomás [8]:

«Dijeron algunos que los ángeles nunca toman cuerpo y que cuanto se lee en la Sagrada Escritura sobre apariciones de ángeles sucedió en forma de visión profética, esto es, imaginativa. Pero esto se halla en contradicción con lo que propone la Sagrada Escritura. En efecto, lo que es visto con visión imaginaria no está más que en la imaginación del que lo ve, y, por tanto, no puede ser visto por todos indistintamente. Pero la Sagrada Escritura menciona a veces apariciones de ángeles que fueron vistos por todos sin excepción, y así los ángeles que se aparecieron a Abraham fueron vistos por él, por toda su familia, por Lot y por los habitantes de Sodoma; y lo mismo sucedió con el ángel aparecido a Tobías, que fue visto por todos. Lo cual prueba, sin lugar a duda, que tales apariciones se realizaron con visión *corporal*, en la cual lo que se ve está fuera del vidente, que es como puede ser visto por todos. Pero con esta clase de visión no se ven más que los cuerpos. Por consiguiente, como los ángeles—según hemos dicho—ni son cuerpos ni tienen cuerpo unido naturalmente a ellos, hay que concluir que algunas veces toman cuerpo para aparecerse con él».

En la respuesta a las dificultades y en el artículo siguiente, el Doctor Angélico completa y redondea esta doctrina con las siguientes precisiones:

1.ª Los ángeles toman cuerpo, no para provecho suyo, sino para el nuestro. Su objeto, al convivir familiarmente con los hombres, es el de darles a conocer anticipadamente la sociedad que formaremos con ellos en la patria bienaventurada (ad 1).

2.ª Los ángeles toman cuerpo condensando el aire, milagrosamente, cuanto sea necesario para plasmar el cuerpo que han de asumir. Porque si bien el aire en su estado ordinario de rarefacción no tiene plasticidad ni retiene el color, sin embargo, al condensarse se puede moldear y colorear, a semejanza de lo que ocurre con las nubes al condensarse el vapor de agua (ad 3).

3.ª Desde luego, el ángel no *informa* el cuerpo que toma accidentalmente ni, por lo mismo, ejerce a través de él ninguna función vital (v.gr., comer, beber, sentir, etc.), como dijo a Tobías el propio ángel Rafael: «Cuando estaba con vosotros, *parecía* que comía y que bebía; pero yo uso una comida y una bebida que los hombres no pueden ver» (Tob 12,19). Se vale del cuerpo asumido de una manera puramente *extrínseca* (como el chófer maneja el volante del automóvil llevándolo a donde quiere), pero sin informarle vitalmente, como informa el alma humana a su propio cuerpo (ad 2 y a.3).

4.ª Propiamente hablando, los ángeles no hablan mediante

[8] I 51,2.

los cuerpos a que se unen, sino que producen algo parecido al lenguaje, por cuanto forman en el aire sonidos semejantes a la palabra humana (a.3 ad 4).

Nota sobre las apariciones diabólicas.

358. Es un hecho que el demonio se ha aparecido muchas veces en forma sensible, como dice San Agustín [9]. Consta históricamente en la vida de multitud de santos. No hay ninguna imposibilidad en ello desde el punto de vista teológico, ya que el poder de asumir un cuerpo es *natural* al ángel y en los demonios permanece íntegra la naturaleza angélica. Hay, sin embargo, una notable diferencia entre los ángeles buenos y los demonios, por cuanto los primeros pueden ser ayudados por el poder divino—incomparablemente superior al angélico—para formar los cuerpos y utilizarlos incluso de una manera supraangélica, si es preciso; lo cual es imposible al demonio. Aparte de que Dios puede impedir al demonio el ejercicio de su propio poder natural angélico para que no abuse de él contra el orden establecido por la divina providencia.

Conclusión 5.ª Se dice que el ángel está en un lugar cuando ejerce en él alguna acción. Puede estar inadecuadamente en varios lugares a la vez y no estar en ninguno. (Doctrina más probable y común.)

359. Aunque sobre esta cuestión hay muchas sentencias entre los teólogos, hemos recogido en la conclusión la doctrina más probable y común entre los teólogos. Exponemos a continuación los puntos fundamentales de la doctrina de Santo Tomás [10].

1.º *Los ángeles no están en un lugar de una manera propia y circunscriptiva como están los cuerpos, sino de una manera que trasciende por completo el lugar corporal.*

360. Es una consecuencia lógica de la naturaleza de los ángeles, completamente inmaterial y perfectamente incorpórea. Las cosas ocupan un lugar en sentido propio y circunscriptivo por razón de la *cantidad dimensiva*, de la que carecen en absoluto los ángeles. En este sentido el ángel se siente tan ancho y cómodo en un campo abierto como en una cabeza de alfiler. Le sobra todo el espacio que le rodea, sencillamente porque no ocupa ninguno.

2.º *Se dice que el ángel está en un lugar cuando ejerce en él alguna acción.*

361. La razón es porque, aunque el ángel no tiene ninguna cantidad *dimensiva* (como la tienen los cuerpos), sí la tiene *virtual*, o sea, puede ejercer su acción en un determinado lugar. Y, cuando de hecho la ejerce, se dice que el ángel está en aquel lugar porque allí se deja sentir su acción [11].

[9] Cf. San Agustín, *De civ. Dei* XV 23: ML 41,468.
[10] Cf. I 52,1-3; cf. P. Aureliano Martínez, O. P., en *Suma Teológica* bilingüe t.3 (BAC, Madrid 1950) p.1448s.
[11] Cf. I 52,1.

3.º *El ángel no puede estar naturalmente en varios lugares a la vez tomados adecuadamente, pero sí en varios lugares inadecuadamente, o sea, en varios puntos de un mismo lugar, incluso distantes entre sí, pero dentro de la esfera de la actividad angélica.*

362. Y así, por ejemplo, puede ejercitar su acción en toda una casa (con sus diferentes dependencias) o en toda una ciudad, según la intensidad de su poder natural o del que Dios quiera comunicarle en un determinado momento. La razón es porque la virtud operativa angélica, aunque finita y limitada, puede distribuirse parcialmente en diferentes lugares, con tal que se consideren como un solo todo y no rebasen, entre todos juntos, la esfera de la actividad angélica.

Sólo Dios, cuyo poder es infinito, puede actuar a la vez en todos los lugares del universo, sin que pueda agotarse jamás su capacidad infinita de acción. Por eso se dice y es verdad que Dios está en todas partes *(ubique)*, porque en todas partes actúa, dando y conservando el ser a todas las cosas [12].

4.º *Dos o más ángeles no pueden estar en un mismo lugar para producir un mismo efecto adecuadamente, o sea, como causas totales e inmediatas del mismo; pero sí pueden estarlo inadecuadamente, o sea, como causas parciales e incompletas del efecto o para producir efectos distintos.*

363. La razón es porque un mismo e idéntico efecto no puede proceder de dos causas completas e inmediatas; y como el ángel está únicamente donde obra, no puede estar donde no puede obrar. Pero sí podría estar juntamente con otro o con otros como causas parciales e incompletas del efecto, o para producir efectos distintos, porque entonces desaparece la contradicción [13].

Esto debe entenderse también de los demonios o ángeles malos. Permitiéndolo Dios, pueden entrar muchos de ellos en el cuerpo de un energúmeno, como leemos en el Evangelio del que tenía dentro de sí una «legión» de demonios (cf. Mc 5,9).

5.º *En los ángeles malos, o demonios, se da una especial manera de estar en lo que se llama «lugar violento». En él están, no por la aplicación de su poder operativo al lugar, sino como aprisionados en él contra su voluntad por un poder superior extrínseco.*

364. La razón es porque, aunque los demonios conservan la naturaleza y el poder angélicos, la divina Providencia impide que hagan libre uso de ese poder natural en perjuicio de los hombres. Y el mismo Dios hace que el fuego del infierno, como instrumento de su poder y justicia, ate las potencias de los demonios para que no puedan obrar lo que quisieran, como y donde naturalmente podrían aplicar su diabólico poder [14].

6.º *Como los ángeles, por su inmaterialidad, no ocupan lugar material alguno y sólo están donde obran, síguese que cuando están inactivos no están, propiamente hablando, en ningún lugar.*

[12] Cf. I 52,2. [13] Cf. I 52,3. [14] Cf. I 64,4c et ad 1 et 3.

365. «No veo inconveniente alguno—escribe Santo Tomás [15]—en que el ángel pueda estar sin lugar y no localizado cuando no ejerce su acción en algún lugar, ni hay inconveniente en que se diga entonces que no está en ningún sitio ni en ningún lugar. Aunque no podamos imaginarnos esto, por no poder nuestra imaginación ir más allá de la cantidad continua».

Conclusión 6.ª El ángel puede moverse localmente. Al trasladarse de un sitio al otro no necesita pasar por el medio; pero su movimiento de traslación, aunque rapidísimo, no puede ser instantáneo. (Doctrina cierta y común.)

366. Tres afirmaciones contiene esta conclusión, que vamos a examinar por separado.

1.ª *El ángel puede moverse localmente* [16].

Consta por la misma Sagrada Escritura. Un ángel acompañó en su viaje a los israelitas en el desierto (Ex 14,19); Jacob vio a los ángeles subiendo y bajando por la misteriosa escala (Gen 28,12); Satanás responde a Yavé que viene de recorrer la tierra (Iob 1,7), etc.

La razón es porque, como hemos visto en la conclusión anterior, el ángel está donde obra. Por consiguiente, cuando deja de obrar en un lugar para empezar a actuar en otro, puede decirse que se ha movido o cambiado de lugar. Claro que, como diremos en seguida, no es preciso para ello que se *traslade* de un sitio a otro pasando por el medio, sino únicamente que deje de actuar en un lugar y empiece a actuar en otro. De donde se sigue que el movimiento de los ángeles no es *unívoco*, sino *análogo* al de los cuerpos, o sea, que no se mueve del mismo modo, sino de modo distinto, como corresponde a su naturaleza incorpórea y puramente espiritual.

2.ª *Al trasladarse de un sitio a otro no es necesario que el ángel transite por el medio* [17].

Acabamos de indicar la razón. Los cuerpos no pueden trasladarse de un sitio a otro sin recorrer todo el espacio intermedio, ya que su movimiento no puede ser *discontinuo*, o sea, desapareciendo de un sitio y apareciendo en el otro. Pero en el ángel cabe perfectamente este movimiento, ya que puede suspender su acción en un lugar y comenzarla inmediatamente en otro lugar aunque esté remotísimo del primero. Pero si el ángel quisiera trasladar un objeto *corpóreo* de un lugar a otro, entonces se vería obligado a recorrer todo el trayecto intermedio, ya que el objeto corpóreo no puede desaparecer de un lugar y aparecer en el otro, sino que tiene forzosamente que recorrer todo el espacio intermedio.

[15] Cf. I *Sent.* dist.37 q.3 a.1 ad 4; *De potentia* q.3 a.19 ad 2.
[16] Cf. I 53,1.
[17] Cf. I 53,2.

3.ª *El movimiento del ángel, aunque rapidísimo, no puede ser instantáneo* [18].

La razón es muy sencilla. En todo movimiento, aunque sea el movimiento *discontinuo* del ángel, ha de dejarse un lugar y ocuparse otro. Esto supone necesariamente *dos* operaciones, que, por rapidísimas que sean, no pueden realizarse en *un* solo y mismo instante, puesto que las operaciones son *dos* y no una sola.

Nótese, sin embargo, que al hablar de instantes hay que entender por tales las *operaciones angélicas*, que no se miden por los instantes de nuestro tiempo, sino por la diversidad de las operaciones. Un «instante angélico» puede durar un siglo de nuestro tiempo, si durante todo ese tiempo ha permanecido el ángel en una sola y misma operación. Pero, dada la perfección de la naturaleza angélica, su operación puede ser rapidísima, hasta el punto de parecer instantánea, como parece instantánea la propagación de la luz dada su enorme velocidad de trescientos mil kilómetros por segundo.

Nótese, finalmente, que la rapidez de la operación y, por consiguiente, del movimiento del ángel en el lugar no depende solamente de la magnitud de su poder, sino de la determinación de su voluntad. El movimiento del ángel será más o menos rápido según su libre beneplácito [19].

Artículo 4

EL ENTENDIMIENTO Y LA VOLUNTAD DE LOS ANGELES

367. Siendo los ángeles puros espíritus, o sea substancias absolutamente *inmateriales*, han de estar dotados forzosamente de facultad cognoscitiva (= entendimiento), ya que la inmaterialidad es la raíz del conocimiento, como vimos al hablar de la inteligencia divina (cf. n.127), y la facultad intelectiva lleva consigo, forzosamente, la facultad apetitiva racional (= voluntad), que tiene por objeto el bien aprehendido por el entendimiento. Está, pues, fuera de toda duda que los ángeles tienen entendimiento y voluntad.

En el presente artículo examinaremos brevemente y por separado las principales cuestiones teológicas que plantean el entendimiento y la voluntad de los ángeles.

1. El entendimiento angélico

Cuatro son las principales cuestiones que hemos de examinar en torno al entendimiento de los ángeles: *naturaleza* de su entendimiento, *medio* en que conocen, *objeto* o cosas que conocen y *modo* como las conocen.

a) Naturaleza del entendimiento angélico

368. Santo Tomás demuestra profundamente que el entendimiento del ángel no se identifica con su propia substancia o con su propio ser, o con su propia existencia, porque esto es propio y exclusivo de Dios [1]. Tampoco puede establecerse en ellos la

[18] Cf. I 53,3. [19] Cf. I 53,3 ad 1. [1] Cf. I 54,1-3.

distinción entre entendimiento *agente* y entendimiento *posible* (como ocurre en el hombre), porque la función propia del entendimiento agente es abstraer la especie inteligible de las cosas *materiales* a través de los fantasmas de la imaginación, cosa que no se da en los ángeles; y el entendimiento *posible* es una potencia que se actualiza cuando de hecho entendemos algo, cosa que tampoco se da en los ángeles, que nunca están en pura potencia para entender lo que naturalmente entienden, como veremos más abajo [2]. Finalmente, hay que decir que el conocimiento de los ángeles es *puramente intelectual*, no sensitivo, porque los ángeles no tienen cuerpo ni, por lo mismo, órganos de los sentidos [3].

b) Medio del conocimiento angélico

369. Determinada la naturaleza del entendimiento angélico, hay que precisar ahora el *medio* en que conocen los ángeles, porque, además de la facultad cognoscitiva, es necesario para conocer alguna cosa la llamada *especie inteligible*, cuyo oficio es representar el objeto cognoscible y unirlo a la potencia intelectiva para que la actúe y produzca en ella el conocimiento actual de ese objeto. Esta *especie inteligible* o representación intencional del objeto en el entendimiento es lo que se llama en filosofía *especie impresa* o medio por el cual *(medium quo)* se conoce el objeto.

Sobre esta cuestión nada nos dice la fe. Hay que dilucidarla a base de razonamientos puramente filosóficos en torno a la naturaleza puramente intelectual del conocimiento angélico. Resumiremos brevemente las principales conclusiones a que llega Santo Tomás.

1.ª *Los ángeles necesitan especies inteligibles para conocer las cosas distintas de sí mismo* [4].

370. La razón es porque solamente Dios conoce todas las cosas por su propia divina esencia. Las criaturas cognoscitivas necesitan recibir la *especie impresa* de un objeto (sensitiva o inteligible, según la clase de su conocimiento) para poderlo conocer en acto.

2.ª *Los ángeles no reciben las especies inteligibles de las cosas sensibles ni de las cosas inmateriales sino por infusión divina desde el principio de su creación* [5].

371. No pueden recibirlas de las cosas sensibles, porque los ángeles no tienen cuerpo ni órganos sensitivos.

Tampoco de las cosas inmateriales, porque los ángeles carecen de entendimiento *agente*—como hemos dicho—y no pueden, por lo mismo, actuar sobre las cosas inmateriales y unirlas a sí en razón de especies inteligibles.

Luego solamente pueden conocer a base de *especies infundidas* por Dios en el acto mismo de su creación, que, por lo mismo, pasan a ser *connaturales* a los ángeles. Y el conocimiento angélico de las

[2] Cf. I 54,4.
[3] Cf. I 54,5.
[4] Cf. I 55,1.
[5] Cf. I 55,2.

cosas mediante esas especies infusas no es menos cierto y *objetivo* que el nuestro, tomado de las mismas cosas. Porque, como advierte profundamente Santo Tomás, «los ángeles conocen con conocimiento perfecto por estas especies todas las cosas naturales, porque todas las cosas que Dios hizo en sus propias naturalezas las hizo también en la mente angélica» [6].

La ciencia, pues, de los ángeles no es *causa de las cosas*, como la divina, ni *causada por las cosas*, como la humana, sino *causada por Dios*, que es causa primera y universalísima de todo cuanto existe.

3.ª *Los ángeles superiores entienden por especies más perfectas y universales que los inferiores* [7].

372. La razón es porque cuanto más potente es una inteligencia, conoce mayor número de cosas con menos ideas o especies inteligibles. Y así Dios, inteligencia infinita, conoce todas las cosas en una sola Idea, que es su Verbo. Y cuanto más cercana a Dios se halle alguna inteligencia, menos ideas o especies inteligibles necesita para conocer todas las cosas.

Esto ocurre también, aunque en diferente grado, en la inteligencia humana. El profesor que conoce a fondo la materia que explica, al enunciar un principio, ve inmediatamente contenidas en él todas las consecuencias; y, en cambio, el discípulo o aprendiz necesita que se las expliquen una por una, con tanto mayor detalle y profusión de ejemplos cuanto menos poderosa sea su inteligencia.

c) Objeto del conocimiento angélico

Conocido ya el *medio* del conocimiento angélico, veamos ahora el *objeto* del mismo, o sea qué cosas conocen los ángeles. El Doctor Angélico llega a las siguientes conclusiones:

1.ª *Los ángeles se conocen a sí mismos por su propia forma y substancia* [8].

373. La razón es porque si en el orden de lo inteligible existe algo que sea forma inteligible subsistente (o sea, pura *inteligencia)*, se entenderá forzosamente a sí misma. Pero el ángel, por ser inmaterial, es una forma subsistente y, por lo mismo, actualmente inteligible por sí misma. Luego es evidente que el ángel se entiende a sí mismo por su propia forma, que es su propia substancia.

2.ª *Cualquier ángel conoce a todos los demás ángeles* [9].

374. La razón es porque, como hemos dicho, los ángeles conocen por especies infundidas por Dios, y Dios imprimió en la mente del ángel las semejanzas o especies de todas las cosas que produjo en su ser natural. Por eso el ángel conoce todas las cosas del universo y, por tanto, a todos los demás ángeles. Lo cual no significa que el entendimiento angélico conozca tantas cosas como

[6] Cf. I 89,3.
[7] Cf. I 55,3.
[8] Cf. I 56,1.
[9] Cf. I 56,2.

el divino, porque Dios conoce desde toda la eternidad todo cuanto existe o *puede existir* (el mundo infinito de los seres *posibles)*, aparte de que su conocimiento de los seres existentes es incomparablemente más profundo y penetrante que el angélico.

De esta doctrina se sigue que el ángel conoce las almas humanas en el instante mismo en que Dios las crea, pues Dios infunde en la inteligencia angélica, como hemos dicho, las semejanzas o especies de todas las cosas que crea o produce en su ser natural. Por eso escribe Santo Tomás: «Por donde se ve que es equivalente decir que Dios añade alguna criatura al universo o que añade al ángel una nueva especie inteligible» [10].

3.ª *Los ángeles conocen naturalmente a Dios en su propia substancia angélica, pero no pueden ver naturalmente la divina esencia* [11].

375. La razón de lo primero es porque en la propia substancia angélica está impresa de algún modo la imagen de Dios, en cuanto que el ángel es puro *espíritu*, a semejanza de Dios. Pueden, pues, los ángeles conocer *naturalmente* a Dios, aunque de una manera imperfecta y remota.

Pero no pueden ver *naturalmente* la esencia divina en sí misma (visión beatífica), ya que esto pertenece al orden estrictamente *sobrenatural*, aparte de que ninguna especie o semejanza creada es suficiente para representar la esencia de Dios, como vimos al hablar de la visión beatífica en otro lugar de esta obra (cf. n.109).

4.ª *Los ángeles conocen también todas las cosas materiales, no sólo en conjunto, sino cada una de ellas en particular* [12].

376. La razón es porque, como ya hemos dicho, Dios imprimió en la mente de los ángeles, en el momento mismo de su creación, las especies inteligibles de todas las cosas creadas, y sigue imprimiendo las de las cosas que va sacando de la nada continuamente (v.gr., las almas humanas). «Todo lo que hay en las cosas materiales—escribe Santo Tomás—preexiste en los ángeles de modo más simple e inmaterial que en las cosas mismas, si bien menos simple y más imperfectamente que en Dios» (a.1).

Por otra parte, si los ángeles no conocieran las cosas singulares no podrían custodiar a una determinada persona individual (ángeles de la guarda), porque nadie puede custodiar lo que desconoce. Por eso dice Santo Tomás que negar a los ángeles el conocimiento de las cosas singulares «deroga la fe católica» (a.2).

5.ª *Los ángeles no pueden conocer naturalmente los futuros contingentes y libres con un conocimiento cierto e infalible* [13].

377. La razón es porque, como ya explicamos en su lugar correspondiente (cf. n.142ss), el conocimiento cierto e infalible de los

[10] Cf. I 56,2 ad 4.
[11] Cf. I 56,3.
[12] Cf. I 57,1-2.
[13] Cf. I 57,3.

futuros contingentes es propio y exclusivo de Dios, que los conoce por vía de decreto (perfectivo o permisivo) y por vía de eternidad. Por eso dice Isaías: «Anunciad lo que más tarde ha de suceder y sabremos que sois dioses» (Is 41,23).

Los ángeles conocen perfectamente los futuros *necesarios* (v.gr., que mañana saldrá el sol). Pero los que dependen de causas contingentes (v.gr., si habrá o no buena cosecha el año que viene) o libres (v.gr., lo que hará Pedro tal día y a tal hora) sólo pueden conjeturarlo con más o menos probabilidad (v.gr., por el estado actual del campo o de la atmósfera o por lo que Pedro *suele* hacer en tales circunstancias, etc.), pero no pueden saberlo con un conocimiento *cierto* e *infalible*. Unicamente podrían saberlo de este modo por divina revelación.

6.ª *Los ángeles no pueden naturalmente conocer con certeza los pensamientos de los corazones de los hombres o de los otros ángeles antes de que éstos los dirijan voluntariamente hacia ellos* [14].

378. La razón es porque el conocimiento cierto de los pensamientos internos que no se manifiestan ni repercuten de ningún modo al exterior es propio y privativo de Dios. Por eso dice la Sagrada Escritura hablando de Yavé: «Tú solo escudriñas el corazón de todos los hijos de los hombres» (3 Reg 8,39).

Sin embargo, pueden conocerlos *conjeturalmente* por algún signo exterior que los manifieste de alguna manera (v.gr., por la alteración del pulso o de la fisonomía), como ocurre entre los mismos hombres, tanto más perfectamente cuanto más profunda sea la penetración psicológica del observador. Y los conocen, además, con toda certeza cuando esos pensamientos se dirigen a ellos por la voluntad del que los tiene. De esta forma puede nuestro ángel de la guarda conocer las súplicas que le dirigimos aunque no las formulemos vocalmente ni aparezca ningún signo de ellas al exterior. Volveremos sobre esto al hablar de las locuciones angélicas.

7.ª *Los ángeles no pueden naturalmente conocer los misterios de la gracia* [15].

379. Es evidente, por tratarse de misterios *sobrenaturales*, que trascienden en absoluto toda inteligencia *natural* creada o creable. Los ángeles conocen esos misterios de la gracia *sobrenaturalmente*, o sea en la visión beatífica, aunque no todos los misterios ni todos los ángeles por igual, sino en la medida en que Dios quiera revelárselos; porque aunque los ángeles bienaventurados contemplan la esencia divina, no por eso la comprenden o abarcan totalmente, y, por consiguiente, no es preciso que sepan todo lo que en ella hay escondido. Pero siempre de modo que los ángeles superiores, que contemplan con mayor penetración la sabiduría divina, conocen en la visión de Dios mayor número y más elevados misterios, que después manifiestan a los inferiores cuando les iluminan. Y entre

[14] Cf. I 57,4.
[15] Cf. I 57,5.

los mismos misterios hay algunos que los ángeles conocieron desde el principio y otros que les fueron enseñados más adelante, conforme lo iban exigiendo sus ministerios.

d) Modo del conocimiento angélico

Precisada la *naturaleza, medio* y *objeto* del conocimiento angélico, resta únicamente examinar el *modo* con que los ángeles conocen. He aquí las conclusiones a que llega Santo Tomás y repiten en pos de él la generalidad de los teólogos:

1.ª *Los ángeles no están siempre pensando en todo lo que naturalmente pueden conocer, sino sólo en lo que voluntariamente quieran pensar; pero sí piensan continuamente en las cosas que conocen sobrenaturalmente en el Verbo* [16].

380. La razón de lo primero se toma de la limitación de la virtud intelectiva de los ángeles, que, en cuanto finita, tiene término por parte de los objetos conocidos. Pero pueden los ángeles aplicar su virtud intelectiva a este objeto o al otro o al de más allá, según su beneplácito. Siempre, sin embargo, están entendiendo alguna cosa de las que pueden conocer con su conocimiento natural, de suerte que, al cambiar de objeto, no se produce un tránsito de la potencia al acto, sino únicamente de un acto a otro acto [17].

La razón de lo segundo es porque de hecho siempre están contemplando al Verbo y lo que en el Verbo conocen sobrenaturalmente, ya que esta visión constituye la bienaventuranza, y la bienaventuranza no consiste en un *hábito* (sería imperfecta), sino en un *acto* perfectísimo.

2.ª *Los ángeles no pueden conocer natural y simultáneamente muchas cosas precisamente en cuanto muchas o separadas entre sí; pero pueden conocerlas simultáneamente, en cuanto constituyen un todo único, y también las que ven sobrenaturalmente en el Verbo* [18].

381. Conocer muchas cosas en cuanto muchas quiere decir conocerlas una por una separadamente (v.gr., las piedras, paredes, habitaciones, etc., de una casa), a diferencia de conocerlas en cuanto constituyen un todo único (v.gr., la casa entera). El primer conocimiento supone muchas especies inteligibles (la de piedra, pared, habitación, etc.), que no pueden ser abarcadas con una sola intelección finita. El segundo, en cambio, puede ser abarcado con una sola intelección, porque entender muchas cosas como *una* es en cierto modo entender una sola. Y de este modo entienden también los ángeles las cosas que ven en el Verbo sobrenaturalmente, puesto que las conocen todas con una sola especie inteligible, que es la esencia divina directa e inmediatamente contemplada.

3.ª *El conocimiento de los ángeles es puramente intuitivo; no por discurso ni por composición y división, como el conocimiento racional humano* [19].

[16] Cf. I 58,1.
[17] Cf. *Contra gent.* II c.101.
[18] Cf. I 58,2.
[19] Cf. I 58,3-4.

382. El conocimiento racional humano es *discursivo*, o sea va pasando del conocimiento de una verdad conocida a otra menos conocida por discurso o raciocinio, muchas veces lento y penoso. Pero si, al conocer un principio cualquiera, viese contenidas en él todas las consecuencias que de él se derivan, su conocimiento sería *intuitivo* (o sea, por un solo golpe de vista) y no *discursivo*. Tal es cabalmente el caso de los ángeles: al conocer naturalmente alguna cosa, ven en el acto todo cuanto de esa cosa se puede conocer, y así su conocimiento no es discursivo, ni por composición y división, sino intuitivo e instantáneo.

4.ª *En el entendimiento de los ángeles buenos no cabe el error o la falsedad, pero sí en el de los ángeles malos o demonios en lo referente a los misterios sobrenaturales* [20].

383. Los ángeles, tanto buenos como malos, ven intuitivamente, o sea de un solo golpe de vista, todas las cosas naturales y las consecuencias que de ellas se derivan, y, por lo mismo, acerca de ellas nunca se equivocan. Al conocer la esencia de las cosas, conocen ciertamente lo que conviene o repugna a esa esencia y, por tanto, nunca se equivocan en torno a ellas.

Otra cosa ocurre con relación a los misterios sobrenaturales. Como el conocimiento de éstos no depende de la esencia de las cosas naturales, sino únicamente de la divina revelación, que hay que aceptar con humilde docilidad a Dios, los ángeles buenos, cuya voluntad es recta y perfectamente sometida a Dios, juzgan de esos misterios con toda rectitud según la ordenación de Dios, y por eso no pueden incurrir en error en torno a ellos. Pero los ángeles malos o demonios, que por su voluntad depravada no someten su entendimiento a la sabiduría divina, juzgan a veces de las cosas de una manera absoluta conforme a su condición natural. Y entonces ocurre que respecto a lo que conviene a las cosas por naturaleza no se engañan, pero pueden engañarse en lo que se refiere a lo sobrenatural, como, por ejemplo, si al ver un hombre muerto juzgaran que no ha de resucitar, o si al ver a Cristo-hombre juzgasen que no es Dios.

En los ángeles buenos se dio también esta posibilidad de error cuando fueron sometidos por Dios a prueba, o sea antes de su confirmación en gracia y consecución de la gloria; pero ya no se da después de esa confirmación en gracia, por la razón indicada y por la inamisibilidad de la gloria una vez alcanzada.

5.ª *El conocimiento que los ángeles tienen de todas las cosas por la visión del Verbo divino se llama conocimiento «matutino», y el que tienen de las mismas cosas por especies infusas se llama conocimiento «vespertino»* [21].

384. Esta distinción fue introducida por San Agustín por cierta analogía con lo que ocurre con el día natural. Porque así como la

[20] Cf. I 58,5.
[21] Cf. I 58,6-7.

mañana es el principio del día y la tarde su término, así también el conocimiento del ser primordial de las cosas, que es el que tienen en el Verbo, se llama conocimiento *matutino*, y el conocimiento del ser de las criaturas en cuanto existen en su propia naturaleza —que el ángel conoce por especies infusas—se llama *vespertino*. Ya se comprende—siguiendo la analogía agustiniana—que el conocimiento matutino es más claro y penetrante que el vespertino, como la claridad de la mañana es mayor que la de la tarde.

Si la naturaleza de las cosas se considera de parte del ser eminencial y ejemplar que tienen ellas mismas en Dios, el conocimiento matutino y el vespertino son esencialmente un solo e idéntico conocimiento, en cuanto que los ángeles, viendo el ejemplar divino (o sea, las cosas tal como son en el Verbo), ven juntamente las cosas ejempladas (o sea, las cosas tal como son en sí mismas).

2. La voluntad angélica

385. Que en los ángeles existe la facultad apetitiva intelectual que llamamos *voluntad* está fuera de toda duda, puesto que, conociendo por su inteligencia la razón universal de *bien*, tienen que apetecerlo forzosamente, y esta apetencia es cabalmente el acto propio de la voluntad. Por eso en todos los seres inteligentes existe también el apetito racional o voluntad. En los animales se da únicamente el apetito *sensitivo*, no el racional, puesto que carecen de inteligencia. Y en las plantas y seres inanimados se da una tendencia natural hacia su propio bien, que recibe el nombre de *apetito natural*, impreso por Dios en la misma esencia de las cosas.

Vamos a exponer en forma de conclusiones los principales problemas en torno a la voluntad de los ángeles.

Conclusión 1.ª La voluntad de los ángeles está dotada de libre albedrío. (De fe, implícitamente definida.)

386. Esta conclusión se deduce claramente de la Sagrada Escritura, que nos habla del pecado de los ángeles malos (2 Petr 2,4), y ha sido definida implícitamente por el concilio IV de Letrán al proclamar que «el diablo y los demás demonios fueron creados buenos por naturaleza; pero ellos, por sí mismos, se hicieron malos» (D 428), lo cual supone necesariamente la desviación *voluntaria* hacia el mal.

Escuchemos a Santo Tomás exponiendo clarísimamente la razón teológica [1]:

«Hay seres que no obran con albedrío alguno, sino como empujados y movidos por otro, como es impulsada la saeta al blanco por el arquero. Otros obran en virtud de cierto impulso natural, pero no libre, como sucede a los animales irracionales; la oveja, por ejemplo, huye del lobo en virtud de cierto instinto por el cual estima que es para ella nocivo, pero este juicio en ella no es libre, sino dado por la naturaleza. Sólo el ser que tiene entendimiento puede obrar en virtud de un juicio libre, en cuanto

[1] Cf. I 59,3. El paréntesis explicativo es nuestro.

que conoce la razón universal de bien, por la cual puede juzgar que esto o aquello es bueno (y conveniente para sí, o, por el contrario, es malo y debe rechazarlo). Por consiguiente, dondequiera que haya entendimiento, hay libre albedrío; por donde se comprende que en los ángeles hay libre albedrío y que en ellos es más excelente que en los hombres por la mayor excelencia y penetración de su entendimiento».

Conclusión 2.ª Los ángeles se aman a sí mismos con amor natural y electivo. (Completamente cierta en teología.)

387. Escuchemos el razonamiento del Doctor Angélico [2]:

«Puesto que el amor tiene por objeto el *bien* y el bien se halla en la substancia y en el accidente, de dos maneras se puede amar alguna cosa: como bien subsistente o como bien inherente o accidental. Una cosa se ama como bien subsistente cuando se la ama de tal modo que se quiere el bien *para ella;* y, por el contrario, se la ama como bien inherente o accidental cuando se desea *para otro,* como se ama, por ejemplo, a la ciencia no para que ella sea buena, sino para poseerla. Este segundo amor recibe el nombre de amor de *concupiscencia,* y el primero amor de *amistad.*

Ahora bien: no cabe duda que, entre los seres desprovistos de conocimiento, cada cosa apetece *naturalmente* conseguir lo que constituye el bien para ella, como el fuego tiende naturalmente a subir. El ángel y el hombre apetecen también naturalmente su bien y su perfección, y en esto consiste el amor *natural* de sí mismos. Por consiguiente, el ángel y el hombre se aman *naturalmente* a sí mismos en cuanto *con apetencia natural* desean para sí algún bien. Pero en cuanto desean para sí mismos algún bien *elegido libremente por ellos* se aman con un amor *electivo*».

Conclusión 3.ª Cualquier ángel ama necesariamente con amor natural a todos los demás ángeles, en cuanto convienen todos en la naturaleza angélica; pero en lo que difieren entre sí no los ama necesariamente y con amor natural, sino con amor electivo, y puede incluso odiarlos. (Completamente cierta.)

388. He aquí el razonamiento del Doctor Angélico [3]:

«Conforme hemos dicho, el ángel y el hombre se aman naturalmente a sí mismos. Pero lo que es *uno* con algún ser coincide consigo mismo, y de aquí proviene que cada ser ama lo que es *uno* con él. Si, pues, es uno con él con unión natural, lo ama con amor natural, y si lo es con unión no natural, lo ama con amor no natural. Por esto el hombre ama a su conciudadano con amor *social,* y, en cambio, ama a un consanguíneo con amor *natural,* por cuanto es uno con él en el principio de la generación natural.

Ahora bien: es indudable que aquello que es uno con algún ser en cuanto al género o a la especie, es uno con él por naturaleza. Por consiguiente, todo ser, por lo mismo que ama a su especie, ama con amor natural a lo que en especie es uno con él. Y esto vemos también en los seres desprovistos de conocimiento, puesto que el fuego tiene inclinación natural a comunicar su forma, que es su bien, en torno suyo, como asimismo tiende naturalmente a buscar lo que le conviene a él, que es subir a lo alto.

Por consiguiente, se ha de decir que un ángel ama a otro con amor *natural* por cuanto conviene con él en la misma naturaleza angélica. Pero en cuanto conviene con él en cualquier otra cosa y en cuanto difiere de él en

[2] Cf. I 60,3.
[3] Cf. I 60,4.

algo, no le ama con amor necesario y *natural*, sino únicamente con amor *electivo*».

En la respuesta a una dificultad explica Santo Tomás de qué manera cabe incluso el *odio* entre los ángeles malos y buenos:

«Este amor *natural* no puede desaparecer ni siquiera en los ángeles malos, los cuales no dejan de tener amor natural a los otros ángeles en cuanto convienen con ellos en la naturaleza angélica. Pero los odian en cuanto se distinguen unos de otros por la justicia y la injusticia (o sea, por la gracia y el pecado)» (ad 3).

Conclusión 4.ª Los ángeles aman necesariamente a Dios con amor natural más que a sí mismos. (Doctrina tomista.)

389. Fíjese el lector que hablamos de un amor puramente *natural* procedente de la simple naturaleza angélica, común a los ángeles buenos y malos; no del amor *sobrenatural* procedente de la gracia y de la caridad. Este último nadie discute que ha de ser mayor que el que el ángel o el hombre se tienen a sí mismos, so pena de destruir la misma gracia y la caridad. El pecado mortal consiste precisamente en que el hombre *se antepone a Dios*, prefiriendo seguir su propio capricho antes que el mandato de Dios.

La posibilidad y el hecho de que el ángel (bueno o malo) y cualquier otra criatura racional ame a Dios—al menos *implícitamente*—más que a sí mismo, con su simple amor natural, se comprende fácilmente si tenemos en cuenta que, así como el objeto de la vista es el color, y el del gusto el sabor, y el del olfato el olor, el objeto propio de la voluntad es el *bien* (real o aparente, pero aprehendido por el amante como verdadero bien para él).

Ahora bien: es indudable que, entre dos bienes que se le ofrecen a la voluntad, ella se inclina siempre *naturalmente* hacia el bien que juzga mayor o preferible en cada caso. Por consiguiente, en el subsuelo de su determinación, acertada o equivocada, la voluntad busca siempre de una manera consciente o inconsciente, explícita o implícita, el bien *mayor*, nunca el menor. Y como resulta que *el bien mayor absoluto* es, cabalmente, el mismo Dios (Bien infinito), síguese que la voluntad *natural* del ángel o del hombre tiende siempre a Dios en última instancia, y con su amor *natural* le ama y apetece más que a todos los demás bienes e incluso más que a sí mismo.

Escuchemos a Santo Tomás exponiendo esta doctrina [4]:

«Puesto que el Bien universal es el mismo Dios, y bajo este bien están contenidos el ángel, el hombre y todas las criaturas, porque toda criatura, en cuanto a todo su ser, pertenece naturalmente a Dios, síguese que también el ángel y el hombre, con amor natural, aman a Dios más y más principalmente que a sí mismos».

Lo que ocurre es que esta tendencia *natural* a Dios, inconsciente e implícita, es compatible con el desorden consciente de la

[4] Cf. I 60,5; cf. I 63,1 ad 3.

voluntad apartándose de Dios al cometer el pecado. Por eso el amor *natural* a Dios existe incluso en el demonio, aunque le odia con su amor *electivo* aferrado satánicamente al mal. Lo cual es imposible en los ángeles buenos y en los bienaventurados, porque, al contemplar a Dios tal como es en sí mismo por la visión beatífica, se abrasan en un inmenso amor hacia El, que hace del todo imposible la desviación monstruosa del pecado. Escuchemos al Doctor Angélico exponiendo esta doctrina:

«Como la substancia divina y ser el Bien común son en Dios una misma cosa, todos los que ven la esencia divina se dirigen con un solo movimiento de amor a la esencia de Dios en cuanto es distinta de las otras cosas y en cuanto es el Bien común. Y puesto que en cuanto Bien común es amado *naturalmente* por todos, es imposible que los que ven a Dios por esencia no le amen. En cambio, los que no le ven por esencia le conocen únicamente por algunos efectos particulares, que a veces son contrarios a su voluntad (v.gr., el castigo que su justicia les inflige), y de este modo se dice que odian a Dios, no obstante que, en cuanto es Bien común de todas las cosas, *todas ellas le aman naturalmente más que a sí mismas*» [5].

Conclusión 5.ª La voluntad del ángel es naturalmente inmutable en sus elecciones, realizadas con pleno conocimiento y deliberación; lo cual quiere decir que, una vez realizada la elección, ya no puede arrepentirse o volverse atrás. (Doctrina tomista.)

390. Esta conclusión está vivamente discutida entre los teólogos. La afirman decididamente Santo Tomás, Alejandro de Ales, Enrique de Gante, Capréolo, Cayetano, Báñez, Salmanticenses y tomistas en general. La niegan San Buenaventura, Escoto, Durando, Molina, Suárez y otros no tomistas.

La razón que parece decisiva en favor de la sentencia tomista es por la naturaleza del conocimiento angélico que hemos expuesto más arriba. El ángel—en efecto—entiende de una manera *intuitiva*, sin discurso, abarcando de un solo golpe de vista los principios y las conclusiones, el fin y los medios para alcanzarlo y, por lo mismo, aprehende el objeto de una manera *inmutable*. Y como la elección de la voluntad se proporciona y mide por la aprehensión del entendimiento, hay que concluir lógicamente que la voluntad del ángel se adhiere de una manera *inmutable* al objeto que ha elegido con pleno conocimiento y deliberación. Unicamente así se explica la obstinación de los demonios en el pecado, a pesar de las terribles consecuencias que tal obstinación les acarrea.

Escuchemos al Doctor Angélico [6]:

«El conocimiento del ángel difiere del del hombre en que el ángel conoce por su entendimiento de un modo *inmutable*, a la manera con que nosotros conocemos de modo inmutable los primeros principios, que son el objeto de la *inteligencia* (v.gr., «hay que hacer el bien y evitar el mal»); pero cuando el hombre conoce por la *razón* (o sea, discurriendo y razonando), conoce de una manera *mudable*, con el camino abierto para llegar a términos opuestos, según le plazca. De donde se sigue que la voluntad del hom-

[5] Ibid., ad 5.
[6] Cf. I 64,2. Los paréntesis explicativos son nuestros.

bre se adhiere a los objetos de una manera *mudable*, ya que puede abandonar a éste y unirse a su contrario (como consta claramente por la experiencia: hoy queremos lo que ayer rechazábamos, o al revés). Pero la voluntad del ángel se adhiere al objeto de un modo fijo e inmutable. Por tanto, si se considera la voluntad del ángel antes de adherirse, puede libremente adherirse a una cosa o a la opuesta, tratándose de las cosas que no quiere *naturalmente* (porque éstas las quiere necesariamente, como ya hemos dicho); pero, una vez adherida, esta adhesión es inmutable. Por esto suele decirse que el libre albedrío del hombre es flexible en sentidos opuestos *antes y después de la elección*, y, en cambio, el del ángel lo es *antes de la elección, pero no después*. Así, pues, los ángeles buenos, adheridos a la justicia para siempre, están confirmados en ella; y los ángeles malos, adheridos al pecado, están obstinados en él».

ARTÍCULO 5

LA GRACIA Y LA GLORIA DE LOS ANGELES

Terminado el estudio de los ángeles en su ser puramente *natural*, el orden lógico pide que examinemos ahora su vida *sobrenatural*, o sea la gracia y la gloria de los ángeles buenos. Más adelante examinaremos el pecado y castigo de los ángeles malos.

El Doctor Angélico examina los problemas relativos a la gracia y la gloria de los ángeles en una larga cuestión dividida en nueve artículos. Se trata de un estudio acabadísimo y ordenadísimo, cuyos resultados doctrinales vamos a recoger a continuación en una serie escalonada de conclusiones.

Conclusión 1.ª Los ángeles no fueron creados en el estado de gloria o de bienaventuranza sobrenatural. (Cierta según la fe) [1].

391. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Parece insinuarlo cuando presenta la gloria como un triunfo y un premio que se da al que con su esfuerzo lo mereciese:

«No será coronado sino el que legítimamente peleare. El labrador ha de fatigarse antes de percibir los frutos. Entiende bien lo que quiero decir» (2 Tim 2,5-7).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. El concilio IV de Letrán enseña que «el diablo se hizo malo no por naturaleza, sino por albedrío» (D 427). Pero, si hubiera sido creado en estado de gloria, no hubiera podido pecar, por la absoluta impecabilidad que produce el estado beatífico. Luego...

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Santo Tomás distingue entre una bienaventuranza puramente *natural*, que no excede las fuerzas de la simple naturaleza, y la bienaventuranza *sobrenatural*, que consiste en la visión beatífica. La primera la tuvieron los ángeles desde el instante mismo de su creación, porque la bienaventuranza *na-*

[1] La expresión *cierta según la fe* significa que, aunque esa doctrina no está expresamente definida, se deduce con toda certeza de otras verdades de fe, que lo exigen o reclaman así.

tural no la adquiere el ángel por medio de movimientos *discursivos*—como sucede al hombre—, sino de un modo *intuitivo* y connatural. Pero la bienaventuranza *sobrenatural* no pertenece a la naturaleza, sino que es el *fin* de la naturaleza elevada por la gracia al orden sobrenatural, y el fin no se alcanza súbitamente desde el principio, sino que hay que encaminarse hacia él [2].

Además, es de esencia de la bienaventuranza sobrenatural su perfecta estabilidad y la confirmación en gracia. Pero los ángeles no fueron confirmados en gracia desde su creación, puesto que muchos de ellos pecaron y se convirtieron en demonios. Luego está fuera de toda duda que no fueron creados en el estado de gloria o de bienaventuranza sobrenatural [3].

Conclusión 2.ª Los ángeles no pudieron disponerse a recibir la gloria con sus solas fuerzas naturales, sino que necesitaron para ello el auxilio de la divina gracia. (Cierta según la fe.)

392. Es de fe que la gloria es un beneficio enteramente *gratuito* de Dios, que trasciende infinitamente las fuerzas de toda naturaleza creada o creable. Consta en multitud de pasajes de la Sagrada Escritura y ha sido expresamente definido por la Iglesia (cf. D 811.1004, etc.). Luego es cierto, según la fe, que los ángeles no pudieron disponerse a recibir la gloria con sus solas fuerzas naturales, sino que necesitaron para ello el auxilio de la divina gracia [4].

Conclusión 3.ª Todos los ángeles, o sea, tanto los que perseveraron en el bien como los que pecaron voluntariamente, fueron creados en estado de gracia. (Doctrina más probable y casi común.)

393. Algunos teólogos, tales como Hugo de San Víctor, Alejandro de Ales, San Buenaventura, etc., creyeron que los ángeles fueron creados en estado de *naturaleza pura* y, mediante la gracia actual, se dispusieron para la justificación sobrenatural. Pero la gran mayoría de los teólogos, con Santo Tomás en la *Suma Teológica*, enseñan la doctrina de la conclusión, que es mucho más probable que la anterior. He aquí las razones en que se funda:

1.ª El concilio Carisíaco enseñó que «Dios omnipotente *creó recto al hombre*, sin pecado, con libre albedrío, y lo puso en el paraíso, y quiso que permaneciera en la *santidad de la justicia*» (D 316). Y el concilio de Trento definió que «el primer hombre, Adán, al transgredir el mandamiento de Dios en el paraíso, perdió inmediatamente la santidad y justicia *en que había sido constituido*» (D 788). Y aunque estas declaraciones se refieren al hombre y no al ángel, no es de creer que el ángel fuera creado en condiciones inferiores a las del hombre.

2.ª En la primera producción de las cosas, Dios depositó en las criaturas los gérmenes o semillas de las que, en el transcurso

[2] Cf. I 62,1.
[3] Ibid., argumento *sed contra*.
[4] Cf. I 62,2.

de los siglos, habían de producirse las demás criaturas, como vemos que ocurre en las plantas, en los animales y en el mismo hombre. Ahora bien: la gracia santificante es con respecto a la bienaventuranza lo que la semilla o el germen es con relación a su efecto natural, por lo que dice San Juan que la gracia es *simiente de Dios* (1 Io 3,9). Luego así como desde el primer instante de la creación de las cosas existen los gérmenes y semillas de todas las demás cosas posteriores, también los ángeles tuvieron desde el primer momento la gracia santificante, que es la semilla de la gloria a la que todos ellos estaban destinados y que, de hecho, hubieran alcanzado todos si algunos no hubieran pecado voluntariamente [5].

Conclusión 4.ª Los ángeles buenos merecieron la gloria o bienaventuranza sobrenatural mediante alguna buena acción realizada con la gracia santificante. (Doctrina más probable y común.)

394. La razón principal que parece reclamarlo así es la siguiente. La gloria o bienaventuranza sobrenatural tiene razón de *premio* y de *fin*, a diferencia de la gracia santificante, que es un *don* totalmente gratuito y *medio* indispensable para alcanzar la vida eterna. Luego parece lógico y natural que, poseyendo los ángeles desde el momento de su creación la gracia santificante (o, al menos, con anterioridad a su glorificación), *merecieran* con ella la gloria eterna, puesto que éste es el orden normal de la economía de la gracia. Dios pudo, sin duda alguna, darles la gloria sin mérito alguno, como hubiera podido también crearlos directamente en el cielo y confirmarlos en gracia; pero, puesto que no los creó así—como hemos visto en la primera conclusión—, parece natural que les diera la gloria a título de *premio* a los que la merecieron con alguna buena acción procedente de la gracia santificante, v.gr., permaneciendo fieles a Dios y negándose a seguir a los ángeles malos en su rebeldía [6].

Conclusión 5.ª Los ángeles buenos alcanzaron la gloria o bienaventuranza sobrenatural inmediatamente después del primer acto meritorio realizado con la gracia santificante. (Doctrina más probable y común.)

395. Santo Tomás expone la razón en la siguiente forma [7]:

«El ángel alcanzó la bienaventuranza inmediatamente después del primer acto de caridad por el que la mereció. La razón es porque la gracia perfecciona a la naturaleza según el modo de cada naturaleza, ya que toda perfección es recibida en el sujeto perfectible según su modo. Pero, conforme hemos visto, lo propio de la naturaleza angélica es que no adquiere su perfección natural por *discurso* (o sea, de una manera lenta y progresiva), sino que la obtiene al momento por su propia naturaleza. Luego por lo mismo que el ángel, en virtud de su naturaleza, dice orden a su perfección

[5] Cf. I 62,3.
[6] Cf. I 62,4.
[7] Cf. I 62,5. El paréntesis explicativo es nuestro.

natural, así también en virtud del mérito dice orden a la gloria, y, por tanto, consiguió la bienaventuranza inmediatamente después de haberla merecido».

En la respuesta a una dificultad añade Santo Tomás que el hombre, debido a su naturaleza más imperfecta que la del ángel, no es capaz de alcanzar al momento su última perfección, y por esto, para merecer la bienaventuranza, le ha concedido Dios un camino más largo que al ángel (*ad 1*).

Conclusión 6.ª Es razonable suponer que los ángeles buenos recibieron los dones de la gracia y el grado de su bienaventuranza conforme al grado de su perfección natural. (Doctrina más probable.)

396. Como advierte un teólogo contemporáneo [8], no ha de entenderse esta doctrina de tal forma que la perfección natural del ángel sea de suyo disposición proporcionada para la gloria, o que el conato *natural* de la voluntad angélica determine en Dios el modo de la infusión de la gracia. La gracia depende exclusivamente de la libre voluntad de Dios, y ni en el hombre ni en el ángel puede haber propiamente nada natural que pueda ser *disposición exigitiva* de la gracia, a la cual haya Dios de conformarse al conferirla. Afirmar tal cosa sería puro pelagianismo, condenado por los concilios *Milevitano* (a.416) y *Arausicano II* (a.529), en los cuales se define que la operación *natural* del libre albedrío no es propiamente disposición para la gracia, ya que esa misma disposición preexige la moción *sobrenatural* de Dios, o sea el influjo de la gracia actual (cf. D 178ss).

Por eso, la doctrina de la conclusión—que está tomada del propio Santo Tomás, como veremos en seguida—no quiere decir que los dones naturales de los ángeles *exigieron de por sí* mayor o menor grado de gracia santificante (lo que sería una herejía), sino únicamente que Dios dotó *libremente* de mejores dones naturales a los que *libremente* quería infundirles mayores dones de gracia. Lo cual es muy verosímil y razonable tanto por parte de Dios como por parte de la naturaleza angélica. Escuchemos a Santo Tomás [9]:

«Es razonable suponer que los ángeles recibieron los dones de la gracia y la perfección de la bienaventuranza conforme al grado de su perfección natural. Para ello hay un doble motivo:

a) Por parte de Dios, que, según el orden de su sabiduría, estableció distintos grados en la naturaleza angélica. Ahora bien: así como la naturaleza del ángel fue hecha por Dios para que alcanzara la gracia y la bienaventuranza, así también los grados de esta naturaleza parecen haber sido ordenados a diversos grados de gracia y de gloria, lo mismo, por ejemplo, que si un cantero pulimenta piedras para levantar un edificio, por el hecho de labrar algunas con mayor arte y esmero parece que las destina a la parte más noble del edificio. Luego parece que Dios destinó para recibir mayores dones de gracia y más copiosa bienaventuranza a los ángeles que hizo de naturaleza más perfecta.

[8] P. Aureliano Martínez, O. P., en *Suma Teológica* ed. bilingüe vol.3 (BAC, Madrid 1950) p.456.
[9] *Cf. I 62,6.*

b) Por parte de los ángeles... es razonable admitir que los ángeles de naturaleza más perfecta se dirigieron hacia Dios con mayor intensidad y eficacia, cosa que ocurre también en los hombres, a los cuales se da tanto mayor gracia y gloria cuanto más intensa sea su conversión a Dios. Por consiguiente, parece que los ángeles que poseyeron mejores dotes naturales recibieron más gracia y más gloria».

En la respuesta a la dificultad de que la gracia, como don enteramente gratuito de Dios, depende exclusivamente de la voluntad de Dios, que la da en la medida que quiere, responde el Doctor Angélico:

«Si la gracia depende de la mera voluntad de Dios, también depende de ella la naturaleza del ángel; y si la voluntad de Dios es la que ordena la naturaleza a la gracia, ella es también la que ordena los grados de naturaleza a los grados de gracia» (ad 1).

Conclusión 7.ª En los ángeles bienaventurados permanece el conocimiento y el amor natural. (Doctrina cierta y común.)

397. Dos son las principales razones con que lo prueba Santo Tomás [10]:

1.ª Mientras dura una naturaleza permanece su operación. Pero la bienaventuranza no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona. Luego no destruye el conocimiento ni el amor natural.

2.ª La naturaleza dice a la bienaventuranza el mismo orden que lo primero a lo segundo, ya que la bienaventuranza es una perfección añadida a la naturaleza. Pero en lo que viene después se ha de salvar siempre lo que es antes. Luego es necesario que en la bienaventuranza quede a salvo la naturaleza, y, por la misma razón, se salvan el conocimiento y el amor natural.

A la dificultad de que el conocimiento y el amor beatíficos son suficientes de por sí para la perfecta bienaventuranza y nada pueden añadirles el conocimiento y amor natural, contesta profundamente Santo Tomás:

«Lo que constituye la bienaventuranza es de por sí suficiente; mas, para existir, presupone lo que pertenece a la naturaleza, ya que ninguna bienaventuranza, excepto la increada, propia de Dios, es de por sí subsistente» (ad 2).

Esta doctrina tiene también aplicación a la bienaventuranza del hombre. La felicidad sobrenatural del cielo no destruirá los dones de naturaleza ni los lazos naturales que nos unen unos a otros: la familia, la amistad, etc., que continuarán eternamente en el cielo, aunque en forma más perfecta y depurada.

Conclusión 8.ª Los ángeles bienaventurados son intrínseca y absolutamente impecables. (Cierta según la fe.)

398. Es de fe que la visión beatífica, una vez alcanzada, no puede perderse jamás. Lo definió expresamente Benedicto XII

[10] Cf. I 62,7c et *sed contra.*

(cf. D 530). De aquí se deduce que los ángeles y los bienaventurados son intrínsecamente impecables, puesto que, si pudieran pecar, podrían perder la bienaventuranza eterna, lo cual es herético.

Santo Tomás expone el argumento de razón en la siguiente forma [11]:

«Los ángeles bienaventurados no pueden pecar. La razón es porque su bienaventuranza consiste en la visión de Dios por esencia, y la esencia divina es la esencia misma de la bondad. Por tanto, el ángel que ve a Dios se conduce respecto a El como se conducen respecto a la razón común de bien los que no le ven. Y así como es imposible que alguien quiera o haga alguna cosa que no constituya para él un bien (puesto que el bien, real o aparente, es el *objeto mismo de la voluntad*, como el color es el objeto de la vista, y el sabor del gusto) o que quiera apartarse del bien en cuanto tal, así el ángel bienaventurado no puede querer ni obrar si no es mirando a Dios, y, obrando de este modo, es imposible que pueda pecar».

Lo cual en nada disminuye la libertad perfectísima del ángel, ya que puede emplearse en cosas opuestas en cuanto a hacer o no hacer muchas de ellas, pero *conservando siempre el orden de todas ellas a Dios;* porque, como ve claramente que Dios es la esencia misma de la bondad, cualquiera que sea la cosa elegida por él, se dirige a ella según Dios, en lo cual no puede haber pecado. La facultad o el poder de pecar no aumenta la libertad, sino, al contrario, es un defecto y privación de la verdadera libertad, que consiste en moverse sin obstáculo alguno dentro de la línea del bien; por eso el ángel, que no puede pecar, es mucho más libre que nosotros, que tenemos el triste poder de hacerlo [12].

Conclusión 9.ª Los ángeles buenos no pueden progresar en la bienaventuranza esencial, pero sí en la accidental. (Doctrina más probable.)

399. Santo Tomás prueba lo primero con dos argumentos principales [13]:

1.º Adquirir méritos y progresar pertenece al estado de *viador* (que es el de los que se encaminan a la patria sin haber llegado a ella, como los que estamos en este mundo). Pero los ángeles no son viadores, sino *comprensores*, o sea han alcanzado y poseen ya la bienaventuranza. Luego no pueden merecer ni progresar en ella, al menos en lo que tiene de esencial. Al que llegó al término se le acabó el camino.

2.º La divina predestinación ha señalado a cada una de las criaturas racionales un determinado grado de bienaventuranza, y, por tanto, conseguido aquel grado, no puede pasar a otro más alto.

«Sin embargo—añade Santo Tomás—, el gozo de los ángeles puede aumentar a causa de la suerte de los que se salvan por intervención de su ministerio, según aquello del Evangelio: «Hay alegría en los ángeles del

[11] Cf. I 62,8.
[12] Cf. ibid., ad 2 et ad 3.
[13] Cf. I 62,9c y argumento *sed contra*.

Señor por un pecador que haga penitencia» (Lc 15,10). Mas este gozo pertenece al *premio accidental*, que puede aumentar hasta el día del juicio... Este gozo que experimentan no tiene, sin embargo, razón de mérito, porque, más bien que merecerlo, lo adquieren en virtud de su bienaventuranza» (ad 3).

ARTÍCULO 6

ACCION DE LOS ANGELES SOBRE LOS OTROS SERES

Examinada la naturaleza de los ángeles y su elevación al orden sobrenatural de la gracia y la gloria, el orden lógico pide que estudiemos ahora la actividad de los ángeles con relación a los otros seres creados, a saber: los otros ángeles, las cosas corporales y el hombre.

1. Acción sobre los otros ángeles

400. Siendo los otros ángeles espíritus puros y no habiendo en ellos, por tanto, otra cosa que *entendimiento* y *voluntad*, la actividad de unos ángeles sobre otros habrá de referirse forzosamente a una de esas dos potencias espirituales o a las dos a la vez. Por eso, al tratar de precisar la actividad que un ángel puede ejercer sobre otro, los teólogos hablan de la *iluminación*, *moción* y *locución* de los ángeles entre sí. Resumiremos la doctrina más probable y común en una serie de conclusiones breves y sencillas.

Conclusión 1.ª Los ángeles superiores iluminan intelectualmente a los inferiores. (Doctrina más probable y común.)

401. En el sentido en que la tomamos aquí, la palabra *iluminar* significa *la manifestación de una verdad desconocida por vía de magisterio*, según las palabras del Apóstol: «Todo lo descubierto es luz» (Eph 5,13).

Está claro que los ángeles inferiores no pueden iluminar ni ejercer magisterio alguno sobre los superiores, porque su inteligencia y su conocimiento es inferior y nada nuevo podrían comunicarles que no sepan los superiores de modo más excelente. En cambio, es lógico y natural que los superiores iluminen a los inferiores, y esto lo realizan de dos maneras: *a)* fortaleciendo su capacidad intelectiva por la simple conversión hacia él de su virtud intelectiva superior, y *b)* proponiéndole por partes y pormenorizando la verdad que el ángel superior contempla en una síntesis más universal, con el fin de hacerla comprensible al ángel inferior, a semejanza de lo que hacen los maestros con relación a sus discípulos [1].

Objeto de la iluminación angélica son las verdades ignoradas por los ángeles inferiores en el triple orden de la *naturaleza*, de la *gracia* y de la *gloria*. Los ángeles superiores, por su mayor cercanía a Dios, son iluminados por El más profundamente acerca de las *razones divinas* que rigen esos tres órdenes, y estas luces espe-

[1] Cf. I 106,1 y 3.

ciales son las que comunican a los ángeles inferiores en virtud de la caridad en que se abrasan. En el orden *natural*, esas luces especiales pueden referirse, v.gr., al conocimiento de los futuros contingentes y de los pensamientos ocultos de los corazones (cuando Dios se los revela a los ángeles superiores); en el de la *gracia*, a los medios más oportunos para ejercer su ministerio sobre los hombres conduciéndolos a la salvación eterna; y en el de la *gloria*, al conocimiento cada vez más profundo del porqué de las obras divinas [2].

Conclusión 2.ª Ningún ángel puede mover necesaria y eficazmente la voluntad de otro, aunque pueda inclinarla más o menos ofreciéndole un objeto apetecible. (Doctrina cierta en teología.)

402. Es evidente que ningún ángel puede mover necesaria y eficazmente (o sea *obligándola* a querer) la voluntad de ningún otro ángel o de cualquier otra criatura racional. La razón, profundísima, es porque la *inclinación natural* de una cosa solamente puede cambiarla *eficazmente* el autor de esa misma inclinación natural, como es obvio. Pero el acto de la voluntad procede siempre, forzosamente, de su *inclinación natural* hacia el bien, que es su objeto propio, como ya dijimos. Por consiguiente, sólo Dios, que dio a la voluntad esa *inclinación natural*, puede moverla o cambiarla *eficazmente;* y esto es lo que hace, efectivamente, bajo el influjo de la gracia actual *eficaz*, que inclina *infaliblemente* la voluntad del hombre del lado que Dios quiera (cf. Prov 21,1), sin comprometer, no obstante, en lo más mínimo la libertad de la criatura, *que procede y es causada por el mismo Dios juntamente con su propia moción eficaz.*

Lo único que el ángel puede hacer con relación a la voluntad de otro ángel o criatura racional es presentarle un objeto apetecible, ordenado a la bondad de Dios, a modo de excitante para despertar en ella el amor de ese bien. Pero como sólo el Bien infinito contemplado en sí mismo (visión beatífica) arrastra *necesariamente* la voluntad, cualquiera que sea ese otro bien que el ángel puede presentar a otro ángel, jamás podrá arrastrarle *necesariamente*, sino únicamente por vía de persuasión *ineficaz*, que dejará al ángel inferior en plena libertad de aceptarlo o rechazarlo [3].

De estos principios se siguen lógicamente dos consecuencias prácticas muy importantes:

1.ª Que Dios puede, si quiere, cambiar la mala voluntad de un hombre haciendo que se arrepienta *libre y voluntariamente* de sus pecados. Por lo cual, no hemos de desesperar nunca de la conversión de ningún pecador, por muy obstinado que esté. Por vía de oración pueden obtenerse de Dios los mayores milagros, incluso que cambie radicalmente las más *rebeldes voluntades*, como pide la misma Iglesia en su liturgia oficial [4].

[2] Cf. I 106,1 ad 1 et ad 2; a.4.
[3] Cf. I 106,2.
[4] «Rogamos, Señor, que te aplaques con nuestras ofrendas recibidas y atraigas, propicio, hacia ti nuestras rebeldes voluntades: *et ad te nostras etiam rebelles compelle propitius voluntates*» (oración *secreta* de la misa de la domínica cuarta después de Pentecostés).

2.ª Que, por muy grandes que sean las sugestiones y tentaciones diabólicas, jamás podrán arrastrar nuestra voluntad al pecado, si nosotros no queremos ceder voluntariamente a ellas. La voluntad del hombre, como la del ángel, es una fortaleza inexpugnable en la que sólo Dios puede penetrar (mediante la gracia actual eficaz), o aquel a quien el hombre quiere abrirle voluntariamente la puerta.

Conclusión 3.ª Los ángeles hablan entre sí con un lenguaje puramente intelectual. (Doctrina cierta en teología.)

403. Ya se comprende que empleamos aquí la palabra *hablar* en sentido analógico, o sea en cuanto significa *comunicación de las propias ideas a otra persona* de cualquier modo que esto se realice.

La Sagrada Escritura alude varias veces a este lenguaje de los ángeles:

«Los unos (serafines) gritaban a los otros y se respondían: ¡Santo, Santo, Santo, Yavé Sebaot!» (Is 6,3).

«Si, hablando lenguas de hombres y de ángeles, no tengo caridad, soy como bronce que suena o címbalo que retiñe» (1 Cor 13,1).

«El arcángel Miguel, cuando altercaba con el diablo..., dijo: Que el Señor te reprima» (Iud 9).

Sobre el modo o procedimiento con que se hablan entre sí los ángeles hay varias opiniones entre los teólogos, aunque todos admiten el hecho. La sentencia más probable y común es la de Santo Tomás, quien dice que un ángel habla o se comunica con otro *dirigiendo u ordenando voluntariamente sus propios pensamientos a la inteligencia del otro* [5].

De este principio se derivan lógicamente las siguientes consecuencias:

1.ª Los ángeles inferiores pueden hablar incluso con los superiores, aunque no pueden iluminarlos. Una cosa es iluminar (= dar a conocer verdades ignoradas) y otra muy distinta hablar (= simple manifestación del propio pensamiento a otra persona, superior o inferior) [6].

2.ª Por la misma razón, pueden los ángeles hablar con Dios, no porque Dios necesite que se le manifieste lo que el ángel piensa (pues penetra perfectamente la inteligencia de todos ellos), sino para consultar el ángel la divina voluntad sobre las cosas que se han de hacer o para admirar la excelencia divina, que nunca llegará a comprender [7].

3.ª La distancia local no influye para nada en el lenguaje de los ángeles, pues la inteligencia prescinde en absoluto de la extensión y del espacio [8].

4.ª La conversación que un ángel mantiene con otro no es percibida por todos los demás, sino únicamente por aquel o aquellos a quienes el ángel locutor quiera ordenar o dirigir sus locuciones [9].

[5] Cf. I 107,1.
[6] Cf. I 108,2.
[7] Cf. I 108,3.
[8] Cf. I 108,4.
[9] Cf. I 108,5.

2. Acción sobre las cosas corporales

404. Que los ángeles buenos o malos ejercen su benéfica o maléfica influencia incluso sobre las cosas corporales es tradición *universalísima y común a todas las religiones*, lo cual hace presumir que esa creencia se debe al influjo de alguna primitiva revelación.

Santo Tomás admite esta influencia, y la razona diciendo que, así como los ángeles inferiores, que tienen formas menos universales, son regidos por los superiores, así todas las cosas corporales son regidas por los ángeles [1].

Al concretar el modo y la extensión de esta acción de los ángeles sobre las cosas corporales establece Santo Tomás las siguientes precisiones:

1.ª Las cosas corporales no obedecen sin más al arbitrio o simple voluntad de los ángeles buenos, ni mucho menos al de los malos. Los ángeles no tienen poder alguno *creador*, ni pueden transformar substancialmente, con sólo el imperio de su voluntad, unos seres materiales en otros; pero pueden utilizar las causas naturales para producir rápidamente sus efectos propios (v.gr., hacer germinar las plantas en poquísimo tiempo) y producir con ello efectos sorprendentes y aparentemente milagrosos. El poder de crear y de suplir por entero las causas propias de tales efectos es propio y exclusivo de Dios [2].

2.ª Tampoco pueden obrar por cuenta propia verdaderos y propios *milagros*, aunque sí como instrumentos de Dios, como ocurre con los mismos hombres. La razón es porque el verdadero milagro trasciende, por propia definición, las fuerzas de toda naturaleza creada o creable, ya que supone una alteración de las leyes de la naturaleza, que sólo puede realizarla el mismo Dios como autor de esa naturaleza, o alguien en su nombre y con el divino poder [3].

3.ª Los ángeles buenos o malos pueden mover *localmente* las cosas corporales trasladándolas de un lugar a otro. Hay varios ejemplos en la Sagrada Escritura: v.gr., el diablo trasladó a Cristo al pináculo del templo y a un monte muy alto (Mt 4,5 y 8); un ángel arrebató a Felipe de la presencia del eunuco bautizado (Act 8,39), etc. No hay inconveniente alguno en ello, ya que esto no es un verdadero milagro ni trasciende las fuerzas naturales del ángel [4].

3. Acción sobre los hombres

En esta sección examinaremos lo que pueden hacer los ángeles buenos o malos sobre los hombres *en general*, reservando para el artículo siguiente la hermosa cuestión de los ángeles custodios del hombre.

[1] Cf. I 110,1.
[2] Cf. I 110,2; cf. a.4 ad 3.
[3] Cf. I 110,4.
[4] Cf. I 110,3.

Conclusión 1.ª Los ángeles buenos pueden iluminar intelectualmente a los hombres. (Doctrina cierta y común.)

405. Lo insinúa claramente la Sagrada Escritura en multitud de textos y lo razona Santo Tomás diciendo que pertenece al orden de la divina Providencia que los seres inferiores estén sometidos a la acción de los superiores; y, siendo los hombres inferiores a los ángeles, son iluminados por éstos, así como los ángeles superiores iluminan a los inferiores [1].

De ordinario, esta iluminación la hace el ángel a través de la imaginación—ya que no puede penetrar directamente en el entendimiento, como ya dijimos—, proponiéndole al hombre las verdades inteligibles bajo semejanzas de cosas sensibles. A veces el que la recibe percibe esta iluminación como procedente del ángel, como les ocurrió al patriarca Abrahán (Gen 22,11) y a San José (Mt 2,13); pero de ordinario se recibe la iluminación sin advertir su procedencia angélica. ¡Cuántas veces le sorprenderán al hombre ráfagas de luz divina sobre las cosas que ha de creer y obrar, sin advertir que le vienen de su ángel custodio, que permanece siempre a su lado! [2]

Conclusión 2.ª Los ángeles buenos o malos no pueden obrar directamente sobre la voluntad de los hombres, obligándola a querer o no querer alguna cosa; pero pueden influir en ella indirectamente, por vía de persuasión intelectual o excitando las pasiones corporales. (Doctrina cierta y común.)

406. Escuchemos al Doctor Angélico exponiendo esta doctrina [3]:

«La voluntad del hombre puede ser movida de dos modos:

a) Desde dentro de ella misma; y de este modo, como el movimiento de la voluntad no es otra cosa que la inclinación de la misma hacia el objeto querido, sólo Dios es capaz de moverla intrínsecamente, por ser El quien da a la naturaleza intelectual la virtud de tal inclinación; pues así como la inclinación *natural* no procede sino de Dios, que da la naturaleza, así la inclinación *voluntaria* no viene más que de Dios, que es causa de la voluntad.

b) Desde fuera de ella; y esto lo puede hacer el ángel tan sólo por el bien aprehendido por el entendimiento. De donde se sigue que en cuanto es posible ser causa de que algo se conciba por el entendimiento como bueno para ser apetecido por la voluntad, en tanto se puede mover de este modo la voluntad. Pero así sólo Dios es capaz de mover eficazmente la voluntad; el ángel y el hombre sólo pueden moverla por *persuasión*, como ya dijimos.

Queda otro modo exterior por el que puede la voluntad del hombre ser movida, que es por la pasión del apetito sensitivo; así se inclina la voluntad, por ejemplo, cuando quiere algo a impulsos de la concupiscencia o de la ira. Y también de este modo puede el ángel mover la voluntad, en cuanto puede excitar tales pasiones; sin que pueda llegar nunca, sin embargo, a rendirla así por fuerza, puesto que la voluntad permanece siempre libre para consentir o para resistir a la pasión».

[1] Cf. I 111,1.
[2] Cf. ibid., ad 1 et ad 3.
[3] I 111,2.

Conclusión 3.ª Los ángeles buenos o malos pueden actuar sobre la imaginación del hombre y sobre los demás sentidos internos y externos. (Doctrina cierta y común.)

407. Los ángeles, en efecto, son capaces de excitar con su poder natural la imaginación del hombre. Para ello basta sencillamente con que conmuevan o alteren ciertos humores corporales, cuyo movimiento afecta inmediatamente a la imaginación. Pues así como esto acontece a veces por la conmoción natural de esos humores y otras veces por la voluntad del hombre, que imagina voluntariamente lo que antes había sentido, así también puede acontecer esto por influjo de los ángeles buenos o malos, ya sea durante el sueño, ya en estado de vigilia [4]. Esto mismo puede aplicarse a los demás sentidos internos: al sentido común, la memoria y la facultad estimativa o instinto.

En cuanto a los sentidos *externos* (vista, oído, olfato, gusto y tacto) pueden los ángeles buenos o malos excitarlos de dos maneras:

a) poniéndolos delante sus objetos sensibles propios, ya sea tomándolos de la naturaleza o formándolos ellos mismos como cuando se aparecen en forma corporal;

b) excitando los centros nerviosos que ponen en contacto esos sentidos externos con el cerebro y produciendo con ello la misma sensación que hubieran producido en ellos los objetos externos correspondientes [5].

En virtud de los principios establecidos en estas tres últimas conclusiones, he aquí algunas de las cosas que permitiéndolo Dios pueden hacer *naturalmente* los ángeles buenos o malos:

a) EN LA VIDA VEGETATIVA, favorecer o impedir la generación, la nutrición, las enfermedades, etc.; pero no resucitar a un verdadero muerto, ni hacer ninguna otra cosa que rebase las fuerzas de la naturaleza angélica (a no ser *milagrosamente*, en cuanto instrumentos de Dios).

b) EN LA VIDA SENSITIVA pueden producir movimientos carnales, sensaciones, dolores, ira, etc.; pueden impresionar los sentidos *externos* (visiones, olores, tactos, etc.) y los *internos*, sobre todo la imaginación (alucinaciones) y la memoria sensitiva.

c) EN LA VIDA RACIONAL pueden mover *indirectamente* el entendimiento a través de la imaginación y *solicitar* por vía de persuasión a la voluntad, presentándole objetos apetecibles, etc. Pero de ninguna manera pueden arrastrar por la violencia al entendimiento ni a la voluntad, que permanecen siempre libres de toda acción directa, a excepción de la de Dios, como ya hemos explicado.

ARTÍCULO 7

LOS ANGELES CUSTODIOS

Vamos a abordar ahora la cuestión más hermosa de todo el tratado *De angelis* y la que más de cerca se relaciona con nosotros: la de los ángeles custodios del hombre.

[4] Cf. I III,3. [5] Cf. I III,4.

Para proceder con la mayor claridad y orden dividiremos el artículo en dos secciones. En la primera estudiaremos la misión de los ángeles en general y en la segunda precisaremos lo relativo a la custodia de los hombres por los ángeles buenos.

1. Misión de los ángeles en general

Expondremos la doctrina teológica en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª Los ángeles son enviados por Dios en ministerio sobre los hombres. (Doctrina cierta según la fe.)

408. Consta expresamente en multitud de pasajes de la Sagrada Escritura:

«He aquí que yo enviaré mi ángel que vaya delante de ti y te guarde» (Ex 23,20).
«Es hora ya de que vuelva a Aquel que me envió» (Tob 12,20).
«Mi Dios envió su ángel, que cerró la boca de los leones» (Dan 6,22).
«Fue enviado por Dios el ángel Gabriel...» (Lc 1,26).
«Enviará el Hijo del hombre a sus ángeles...» (Mt 13,41).

Santo Tomás lo razona del siguiente modo [1]:

«Se dice ser enviado aquel que de algún modo procede de otro para comenzar a estar donde antes no estaba o estaba de otro modo...
Mas la virtud del ángel, que es agente particular (y no universal, como Dios), no se extiende a todo el universo, sino que de tal manera se extiende a un ser, que no se extiende a otros; y, por lo tanto, de tal modo está en un lugar, que no está en otros. Ahora bien, como dijimos más arriba, la criatura corporal es administrada por los ángeles. Luego siempre que es necesario que se haga algo por el ángel cerca de alguna criatura corpórea, de nuevo aplica el ángel a tal cuerpo su virtud y, consiguientemente, de nuevo comienza a estar allí. Y como todo esto se verifica por un mandato divino, hay que concluir, según el concepto que acabamos de dar de misión, que el ángel es enviado por Dios».

El Doctor Angélico advierte oportunamente, al resolver las dificultades, que los ángeles, al ser enviados, no pierden nada de su dignidad con el cambio de lugar (ad 2), ni interrumpen un solo instante la contemplación de la divina hermosura, en la que consiste su felicidad y bienaventuranza, puesto que «dos acciones de las cuales la una es regla y razón de la otra, lejos de impedirse mutuamente, se ayudan la una a la otra» (ad 3).

Conclusión 2.ª No todos los ángeles son enviados en ministerio, sino únicamente los de categorías inferiores. (Doctrina más probable.)

409. La razón, de simple congruencia, que señala Santo Tomás es porque parece exigirlo así el orden angélico, teniendo en cuenta, sobre todo, que «nada hay tan grande en los ministerios divinos que no pueda ser ejecutado por los órdenes angélicos inferiores», puesto que la naturaleza angélica es, de suyo, la más per-

[1] I 112,1.

fecta de todas las naturalezas creadas. Por eso fue enviado un simple arcángel (Gabriel) para anunciar a la Virgen María la encarnación del Verbo, no obstante ser éste el más elevado de todos los ministerios divinos [2].

El Doctor Angélico distingue entre ángeles *enviados* y ángeles *asistentes*, fundándose en el siguiente texto del profeta Daniel: «Y le *servían* millares de millares, y le *asistían* millones de millones» (Dan 7,10). Todos ven, ciertamente, la esencia divina, y, en este sentido, todos son *asistentes*. Pero los coros superiores la contemplan con más claridad y perciben en ella muchos secretos divinos, sobre los cuales ilustran a los inferiores, con el fin de que éstos puedan, a su vez, iluminar a los hombres al ser enviados por Dios ministerialmente. Por eso se llaman ángeles *enviados* los que realizan alguna misión al exterior, o sea relacionada con los hombres o las cosas corporales, y está formada por los cinco coros inferiores, a saber: *ángeles, arcángeles, principados, potestades* y *virtudes*. Los tres coros superiores, a saber: *tronos, querubines* y *serafines*, se llaman ángeles *asistentes*, porque asisten siempre ante el trono de Dios y le sirven únicamente a El [3]. Y en cuanto a las *dominaciones* se incluyen entre los ángeles que administran, no porque ejecuten algún ministerio, sino porque disponen y ordenan lo que se ha de hacer por otros [4].

2. Los ángeles custodios

Vamos a establecer la doctrina católica sobre los ángeles custodios en una serie escalonada de conclusiones.

Conclusión 1.ª Algunos ángeles son destinados por Dios para guarda y custodia de los hombres. (Completamente cierta según la fe.)

410. La Iglesia no ha definido expresamente esta doctrina, pero se deduce con toda seguridad y certeza de los datos que nos proporciona la Sagrada Escritura. Se trata, pues, de una conclusión completamente *cierta según la fe*. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Hemos citado más arriba algunos textos, a los que vamos a añadir algunos más:

«He aquí que enviaré mi ángel que vaya delante de ti y te guarde» (Ex 23,20).

«Te encomendaré a sus ángeles para que te guarden en todos tus caminos, y ellos te llevarán en sus manos para que no tropieces en las piedras» (Ps 90, 11-12).

«Mirad que no despreciéis a uno de estos pequeñuelos, porque en verdad os digo que sus ángeles ven de continuo en el cielo la faz de mi Padre celestial» (Mt 18,10).

«¿No son todos ellos espíritus administradores, enviados para servicio en favor de los que han de heredar la salud?» (Hebr 1,14).

[2] Cf. I 112,2.
[3] Cf. I 112,3-4.
[4] Cf. I 112,4 ad 1.

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Ya hemos dicho que no lo ha definido expresamente, pero lo enseña oficialmente con su magisterio ordinario a través de su liturgia. Como es sabido, el día 2 de octubre se celebra en toda la Iglesia la fiesta de los *Santos Angeles Custodios.*

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA descubre sin esfuerzo la alta conveniencia de la custodia angélica sobre los hombres. He aquí algunos argumentos muy claros y sencillos:

1.º Como quiera que Dios instituyó el orden en el mundo de suerte que los seres inferiores sean gobernados por los superiores (v.gr., el hombre gobierna y domina a los animales), es muy razonable y conveniente que los hombres sean ayudados por los ángeles [1].

2.º Es muy razonable y natural que los ángeles, que están ya en la patria bienaventurada, ayuden a los hombres en su camino hacia ella, puesto que habrán de ser sus eternos compañeros ante Dios.

3.º Si los demonios tientan a los hombres—como veremos en el artículo siguiente—, es muy razonable que los ángeles buenos les guarden y ayuden a vencer esas sugestiones malignas.

4.º Los ángeles sirvieron a Cristo (Mt 4,11) y le confortaron en su agonía de Getsemaní (Lc 22,43). Parece natural que hagan lo mismo con todos sus redimidos.

Conclusión 2.ª Todos y cada uno de los hombres, bautizados o no, tienen su correspondiente ángel de la guarda. (Doctrina probabilísima y común.)

411. Algunos antiguos opinaron que solamente tenían ángeles de la guarda los hombres *predestinados* a la gloria, y otros que sólo los *justos;* pero la sentencia probabilísima y hoy día común entre los teólogos es la recogida en la conclusión. He aquí el razonamiento del Doctor Angélico [2]:

«El hombre se encuentra en la vida presente como en un camino por el que ha de marchar hacia su patria. En este camino le amenazan muchos peligros, así interiores como exteriores, según aquello del salmo: En la senda por donde voy me han escondido una trampa (Ps 141,4). Y por eso, así como a los que van por caminos inseguros se les da guardia, así también a cada uno de los hombres, mientras camina por este mundo, se le da un ángel que le guarde. Pero, cuando haya llegado al término de este camino, ya no tendrá ángel custodio, sino que tendrá en el cielo un ángel que con él reine o en el infierno un demonio que le torture».

Al contestar a la objeción de que es inútil que se depute un ángel custodio a los que Dios sabe que se han de condenar (v.gr., el anticristo), escribe Santo Tomás:

[1] Cf. I'113,1.
[2] Cf. I 114,2.

«Así como los réprobos y los fieles, e incluso el anticristo, no están privados del auxilio interior de la razón natural, así tampoco están privados del auxilio exterior concedido por Dios a toda la naturaleza humana mediante la custodia angélica. Y aunque este auxilio, de hecho, no les sirva para conseguir mediante sus buenas obras la vida eterna, les sirve, no obstante, para apartarse de ciertos males con que podrían perjudicarse a sí mismos y a otros; porque incluso los mismos demonios son reprimidos por los ángeles buenos para que no hagan todo el daño que ellos quisieran, e igualmente no será permitido al anticristo hacer tanto daño como pretenderá» (ad 3).

Hay que añadir que a cada hombre custodiado corresponde un ángel custodio distinto, de suerte que ningún ángel se encarga de custodiar a dos o más hombres. Aunque, por el contrario, es posible y muy probable que un mismo hombre tenga dos o más ángeles custodios, a saber, uno como persona particular y otro u otros por el cargo especialísimo que desempeña en la Iglesia (v.gr., Sumo Pontífice) o en la sociedad civil (v.gr., jefe del Estado) [3].

En cuanto a que si al terminar la custodia sobre un determinado hombre (por haber llegado éste al cielo o al infierno) vuelve Dios o no a encargar a un mismo ángel que custodie a otro hombre, nada cierto se puede afirmar. Santo Tomás parece opinar que cada ángel custodia a un solo hombre, sin que vuelva a encargarse nunca de la custodia de ningún otro [4]; y eso parece ser lo más probable si tenemos en cuenta lo que hemos dicho antes acerca de nuestro propio ángel *correinante con nosotros* en el cielo. Eso parece desprenderse también del número inmenso de ángeles existentes, incomparablemente mayor que el de los hombres, como vimos más arriba.

Conclusión 3.ª La guarda de los ángeles custodios comienza para cada hombre en el momento de su nacimiento y se prolongará hasta que llegue a su destino final. (Doctrina más probable y común.)

412. Algunos teólogos enseñaron que el ángel de la guarda comienza su función desde el momento del bautismo, pero Santo Tomás y la mayoría de los teólogos sostienen la doctrina de la conclusión. El Doctor Angélico la razona diciendo que los beneficios conferidos al hombre en cuanto es *cristiano* comienzan desde el momento del bautismo, como el poder recibir la Eucaristía y otros semejantes; pero los que Dios le otorga en atención a su *naturaleza racional* se le confieren desde el momento en que al nacer recibe la naturaleza. Ahora bien, el beneficio del ángel custodio pertenece a esta segunda clase, como ya hemos dicho, y, por tanto, desde el momento mismo de su nacimiento tiene el hombre asignado su ángel custodio [5].

En su juventud había opinado Santo Tomás que el ángel de la guarda se le daba al hombre en el momento de la infusión del alma en el cuerpo [6]. Pero en la *Suma Teológica*, escrita en su ma-

[3] Cf. I 113,2c et ad 1.
[4] Cf. I 108,7 ad 3; 113,4.
[5] Cf. I 113,5.
[6] Cf. II *Sent.* dist.11 q.1 a.3 ad 3.

durez, abandona esta opinión y dice que, mientras el niño está todavía en el seno de su madre, el ángel de la guarda de ésta cuida de los dos [7].

La guarda y compañía del ángel custodio se prolonga hasta que el alma custodiada llega a su destino eterno, o sea al cielo o al infierno. En el purgatorio continúa todavía—según la opinión más probable—, no ciertamente para proteger o custodiar al alma —ya no lo necesita—, sino para consolarla y animarla. La misión del ángel de la guarda en el purgatorio sería la de iluminarla acerca de los grandes misterios de Dios, de los goces del paraíso, del amor que le tienen Jesús y María, etc., y anunciarle su próxima liberación [8]. En el cielo, como ya hemos dicho, cesará propiamente la custodia, pero nuestro ángel seguirá eternamente relacionado con nosotros en calidad de ángel *correinante*.

Conclusión 4.ª Los ángeles de la guarda no experimentan ninguna tristeza por los males físicos o morales que puedan afectar a sus custodiados, ni siquiera por su definitiva condenación eterna. (Completamente cierta.)

413. Aparte de que la pena o tristeza es incompatible con la perfecta felicidad de que gozan los ángeles bienaventurados [9], Santo Tomás lo razona del siguiente modo [10]:

«Los ángeles no sufren ni por los pecados ni por las penas de los hombres. Como dice San Agustín, la tristeza y el dolor no son sino de aquello que sucede contra la propia voluntad. Pero nada sucede en el mundo contra la voluntad de los ángeles ni de los demás bienaventurados, porque su voluntad está enteramente conforme al orden de la justicia divina; y nada se hace en el mundo sino aquello que es hecho o permitido por la justicia divina. Por eso, hablando en absoluto, nada acontece en el mundo contra la voluntad de los bienaventurados...

Es cierto, sin duda alguna, que los ángeles no quieren los pecados ni las penas de los hombres mirando esto en absoluto y en abstracto; pero quieren, no obstante, que se guarde en esto el orden de la justicia divina, según el cual algunos sufren castigos y se les tolera el pecar».

Al resolver las dificultades añade el Doctor Angélico las siguientes precisiones:

1.ª Así en la penitencia de los hombres como en el pecado de los mismos queda siempre una razón de gozo para los ángeles, a saber: el cumplimiento de los designios divinos (ad 3).

2.ª Los ángeles son llamados a juicio por los pecados de los hombres, no como reos—pues ninguna culpa tienen ellos de los pecados de sus custodiados—, sino como *testigos*, para convencer a los hombres de su propia culpa y dejadez (ad 4).

No sufren los ángeles de la guarda por los males *físicos* que afectan a sus custodiados (enfermedades, dolores, persecuciones,

[7] Cf. I 113,5 ad 3.
[8] Cf. nuestra *Teología de la salvación* 2.ª ed. (BAC, Madrid 1959) n.304.
[9] Cf. I 113,7 argumento *sed contra*.
[10] Cf. I 113,7.

etcétera), porque saben que «todas las cosas contribuyen al bien de los que aman a Dios» (Rom 8,28). Ni siquiera por los pecados, que Dios permite para sacar mayores bienes (por el arrepentimiento y la penitencia posterior). Tampoco sufren, finalmente, por la condenación eterna de sus protegidos, como tampoco sufrirán los bienaventurados al ver en el infierno a alguno de sus familiares o allegados [11]. La razón es porque ellos no tienen ninguna culpa de la condenación de aquellas almas—hicieron todo lo que pudieron para evitarla, con sus inspiraciones y buenos consejos, apartándolos de las ocasiones de pecado, defendiéndolos de mil peligros, etc.—, y sólo a la rebeldía y protervia de los pecadores se debe su eterna perdición. Y una vez confirmados en el mal y habida cuenta de su definitiva obstinación en el pecado, los ángeles quieren que se guarde el orden de la divina justicia, que les castiga inexorablemente—aunque menos de lo que merecen, según el Doctor Angélico [12]—, y, por lo mismo, ninguna pena o tristeza sienten por su eterna condenación.

Conclusión 5.ª Cada una de las naciones, provincias, pueblos, iglesias, órdenes religiosas, etc., tienen su correspondiente ángel de la guarda. (Doctrina común entre los teólogos.)

414. Es doctrina universalmente aceptada que hay ciertos ángeles tutelares *colectivos*, o sea que ejercen su custodia sobre una determinada colectividad más o menos grande [13]. Se funda esta creencia en ciertas expresiones de la Sagrada Escritura, v.gr., las relativas a los *ángeles* de Persia, de Grecia y de Israel (cf. Dan 10, 13-21). La misma Iglesia parece aludir a esta creencia en la liturgia de *Completas*, donde hay una oración especial pidiendo la protección «de los santos ángeles que *habitan en este lugar*».

Se cree que el arcángel San Miguel es el ángel custodio de la Iglesia católica, por su particular excelencia y poder.

Conclusión 6.ª Los ángeles de la guarda derraman sobre sus custodiados innumerables beneficios de orden espiritual y corporal. (Doctrina cierta y común.)

415. He aquí algunos de esos innumerables beneficios:

a) Nos libran y defienden constantemente de multitud de males y peligros, así del alma como del cuerpo.

b) Contienen a los demonios para que no nos hagan todo el daño que ellos quisieran, sino únicamente el que Dios les permite para nuestro mayor bien.

c) Excitan con frecuencia en nuestras almas pensamientos santos y consejos saludables.

d) Ofrecen a Dios nuestras oraciones e imploran el auxilio divino sobre nosotros.

e) Iluminan nuestro entendimiento, no infundiéndole nuevas

[11] Cf. *Suppl.* 94,2.
[12] Ibid., ibid.
[13] Cf. I 113,3c et ad 2.

especies, sino proponiéndole las verdades de modo más fácil a través de la imaginación y de los sentidos internos, en los que pueden actuar directamente, como ya vimos.

f) Nos asisten de una manera particularísima a la hora de la muerte, que es cuando más los necesitamos.

g) Nos consuelan en el purgatorio y nos acompañarán eternamente en el cielo como ángeles correinantes.

Todo ello debe excitar nuestra gratitud y mover nuestros corazones a ofrecerles un verdadero culto de *dulía*, como hace la Iglesia en su liturgia.

Comentando las palabras del salmo 90 «Mandó a sus ángeles que te guarden en todos tus caminos», escribe el piadosísimo San Bernardo [14]:

«¡Cuánta reverencia deben infundirte estas palabras, cuánta devoción deben inspirarte, cuánta confianza deben darte! La reverencia, por su presencia; la devoción, por su benevolencia; la confianza, por su custodia. Anda siempre con toda circunspección, como quien tiene presentes a los ángeles en todos sus caminos. En cualquier parte, en cualquier lugar, aun en el más oculto, ten reverencia al ángel de tu guarda. Ni ¿cómo te atreverías a hacer en su presencia lo que no harías estando yo delante? ¿Dudas acaso que esté presente porque no le ves?... Si consultas a la fe, ella te prueba que no te falta la presencia del ángel... Están presentes para tu bien; no sólo están contigo, sino que están para tu defensa. Están presentes para protegerte, están presentes para provecho tuyo. ¿Qué volverás al Señor por todos los bienes que te ha hecho, pues a El sólo debe referirse el honor y la gloria? ¿Por qué a El solo? Porque El es quien lo mandó, y todo don precioso no es de otro que de El».

ARTÍCULO 8

LOS ANGELES MALOS

416. Aunque en los artículos anteriores hemos aludido con frecuencia a los *demonios* o ángeles malos—particularmente en lo que tienen de común con los buenos, en virtud de su naturaleza angélica, que no perdieron por el pecado—, vamos a dedicarles un estudio especial en el presente artículo.

Siguiendo una vez más las directrices insuperables del Doctor Angélico en la *Suma Teológica* dividiremos la amplia materia que nos sale al paso en cuatro puntos fundamentales:

a) El pecado de los ángeles malos.
b) El castigo.
c) Acción de los ángeles malos entre sí.
d) Acción sobre los hombres.

Expondremos la doctrina correspondiente a cada uno de estos puntos en una serie de conclusiones escalonadas.

[14] *Serm.* 12 n.16: ML 183,233. Puede verse en *Obras completas de San Bernardo* vol.1 (BAC, Madrid 1953) p.438.

1. El pecado de los ángeles malos

El orden lógico exige plantear, en primer lugar, la *posibilidad* del pecado en los ángeles, para señalar después el *hecho* de la caída, su *naturaleza, objeto, cuántos* y *quiénes* fueron los ángeles que pecaron y qué *efectos* produjo en ellos su caída. Vamos a precisar todo esto en las siguientes conclusiones.

Conclusión 1.ª Antes de ser confirmados en gracia, los ángeles pudieron pecar, como cualquier otra criatura racional. (Completamente cierta.)

417. La prueba *de facto* es clarísima: Dios creó en estado de gracia santificante a todos los ángeles, como vimos más arriba. Pero es de fe que existen los demonios o ángeles malos. Luego es evidente que algunos ángeles buenos pudieron pecar y pecaron de hecho (cf. D 237).

La razón profundísima *de iure* la da Santo Tomás diciendo que, si la propia voluntad del ángel o la del hombre fuesen *la regla de la moralidad*, estaría claro que tanto el ángel como el hombre serían impecables por naturaleza, ya que cualquier cosa que hicieran *voluntariamente* estaría siempre dentro de la regla de la moralidad. Pero como resulta que *la regla de la moralidad* no es la voluntad del ángel ni la del hombre, sino únicamente la voluntad *de Dios* (y aun ésta en cuanto regida por su infinita sabiduría), síguese que *solamente Dios es impecable por naturaleza* y, por tanto, que ninguna voluntad creada consigue la rectitud de sus actos sino en cuanto está conforme con la voluntad divina. Ahora bien, esta conformidad con la voluntad divina puede torcerse por el libre albedrío de la voluntad creada, apartándose del recto orden establecido por Dios e incurriendo, por lo mismo, en el pecado [1].

Conclusión 2.ª Muchos ángeles creados buenos por Dios, pecaron de hecho y se convirtieron en demonios. (De fe.)

418. La existencia de los demonios consta en multitud de pasajes de la Sagrada Escritura y en las declaraciones dogmáticas de la Iglesia. He aquí algunos lugares:

a) La Sagrada Escritura.

«Veía yo a Satanás caer del cielo como un rayo» (Lc 10,18).

«El diablo... no se mantuvo en la verdad, porque la verdad no estaba en él» (Io 8,44).

«Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno, preparado para el diablo y para sus ángeles» (Mt 25,41).

«Dios no perdonó a los ángeles que pecaron, sino que, precipitados en el tártaro, los entregó a las prisiones tenebrosas, reservándolos para el juicio» (2 Petr 2,4).

«A los ángeles que no guardaron su dignidad y abandonaron su propio

[1] Cf. I 63,1.

domicilio, los tiene reservados en perpetua prisión, en el orco, para el juicio del gran día» (Iud 6).

«El que comete pecado, ése es del diablo, porque el diablo desde el principio peca» (1 Io 3,8).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Enseña expresamente que los demonios fueron creados buenos por Dios, pero se hicieron malos por su propia culpa:

CONCILIO DE BRAGA (a.561): «Si alguno dijere que el diablo no fue primero un ángel bueno hecho por Dios y que su naturaleza no fue obra de Dios..., sea anatema» (D 237).

CONCILIO IV DE LETRÁN (a.1215): «El diablo y demás demonios ciertamente fueron creados por Dios buenos por naturaleza; mas ellos, por sí mismos, se hicieron malos» (D 428).

La razón teológica nada puede decir por su cuenta en orden al *hecho* del pecado de los ángeles. Puede demostrar únicamente la *posibilidad* de tal pecado, debido a la defectibilidad de toda naturaleza creada, como hemos visto en la conclusión anterior; pero no puede demostrar la *existencia* de tal pecado, que conocemos únicamente por la divina revelación.

Conclusión 3.ª El primer pecado de los ángeles fue principalmente de soberbia y secundariamente de envidia. (Doctrina más probable y común.)

419. Algunos Santos Padres y escritores antiguos, interpretando de los ángeles lo que la Sagrada Escritura dice de los «hijos de Dios» que tomaron por mujeres a las hijas de los hombres (cf. Gen 6,2), llegaron a decir que el primer pecado de los ángeles fue un pecado carnal, y por eso atribuyeron también a los ángeles una especie de cuerpo aéreo y sutil. Pero esta opinión fue abandonada por completo a partir del siglo IV en Oriente y del V en Occidente, cuando se precisó con toda claridad la naturaleza puramente espiritual de los ángeles.

Escuchemos a Santo Tomás estableciendo la prueba de la conclusión por la razón teológica [2]:

«De dos maneras puede haber en alguien algún pecado: una en cuanto al *reato*, y otra en cuanto al *efecto*.

En cuanto al *reato*, los demonios tienen todos los pecados, porque al inducir a los hombres a cometer todo género de pecados incurren en el reato de todos ellos (o sea se hacen culpables de todos ellos).

En cuanto al *efecto*, solamente puede haber en los ángeles malos aquellos pecados a que puede inclinarse la naturaleza espiritual. Pero la naturaleza espiritual no se inclina a los bienes propios del cuerpo (y ésta es la razón de que el pecado de los ángeles no pudo ser un pecado carnal), sino a los que pueden hallarse en las cosas espirituales, ya que nada ni nadie se inclina si no es a lo que de algún modo puede convenir a su naturaleza. Ahora bien: en los bienes espirituales, cuando alguien se aficiona a ellos, no puede haber pecado sino cuando en tal efecto no se observa la regla del

[2] Cf. I 63,2. Los paréntesis explicativos son nuestros.

superior (o sea de Dios). Pero el pecado de soberbia consiste precisamente en no someterse a la regla del superior en lo debido. Luego el primer pecado de los ángeles malos no pudo ser otro que el de soberbia.

Sin embargo, *por vía de consecuencia* pudo haber también en ellos el pecado de envidia. En efecto, la misma razón que el apetito tiene para inclinarse a una cosa, la tiene para rechazar la contraria, y por esto ocurre que el envidioso se duele del bien de otro, por cuanto estima que el bien ajeno es un obstáculo para el propio. Pero el bien de otro no pudo ser considerado como impedimento del propio bien al que se aficionó el ángel malo sino en cuanto apeteció una excelencia singular que quedaba eclipsada por la excelencia de otro. De aquí, pues, que tras el pecado de soberbia apareciese en el ángel prevaricador el mal de la envidia, porque se dolió del bien del hombre y también de la excelencia divina, por cuanto Dios se sirve del hombre para su gloria en contra de la voluntad del demonio».

Santo Tomás añade oportunamente que «bajo la envidia y la soberbia, según se atribuyen a los demonios, se hallan comprendidos todos los pecados que de ellas se derivan» (ad 3).

Conclusión 4.ª La soberbia de los ángeles rebeldes consistió en querer asemejarse a Dios, haciéndose a sí mismos objeto final de su propia bienaventuranza, desviándose de la bienaventuranza sobrenatural procedente de la gracia de Dios. (Doctrina probabilísima.)

420. Santo Tomás hace un análisis acabadísimo de los distintos aspectos y ramificaciones de la soberbia angélica, cuya quintaesencia está recogida en la conclusión. Escuchemos una vez más al gran Doctor de Aquino [3]:

«No cabe duda que el ángel pecó apeteciendo ser como Dios. Pero esta expresión puede entenderse de dos maneras: o bien por modo de *igualdad* o por modo de *semejanza*.

a) Por modo de igualdad no pudo apetecer ser semejante a Dios, porque sabía por conocimiento natural que esto es imposible, y a su primer acto pecaminoso no precedió en el diablo ningún hábito o pasión que entorpeciese su virtud cognoscitiva en forma que errase en aquel caso concreto eligiendo lo imposible, como nos acontece a veces a nosotros. Y, aun cuando esto fuera posible, hubiera sido contrario a su *deseo natural*, puesto que todas las cosas tienen deseo natural de conservar su propio ser, que no conservarían si se convirtiesen en otra naturaleza. De aquí que ningún ser perteneciente a un grado inferior de la naturaleza puede apetecer el grado de otra naturaleza superior, como no desea el asno ser caballo, porque, si pasase al grado de la naturaleza superior, ya no sería él mismo. No obstante, en esto se engaña la imaginación, porque, debido a que el hombre apetece elevarse a un grado superior en cuanto a sus condiciones *accidentales*, que pueden crecer sin que se destruya el sujeto (v.gr., a un grado mayor de hermosura, sabiduría, santidad, etc.), imaginamos falsamente que puede apetecer también un grado superior de *naturaleza* (v.gr., hacerse ángel), al cual no podría llegar a menos de dejar de ser lo que es (o sea, hombre). Ahora bien, es indudable que Dios excede al ángel, no en condiciones *accidentales*, sino en el grado de la *naturaleza*, que es también como un ángel excede a otro (ya que cada uno de ellos es *específicamente distinto* de todos los demás, como vimos en su lugar). Por consiguiente, es imposible

[3] Cf. I 63,3. Los paréntesis explicativos son nuestros.

que el ángel inferior, lejos de apetecer ser igual a Dios, apetezca siquiera ser igual al ángel superior.

b) Por modo de semejanza, el apetecer asemejarse a Dios puede entenderse, a su vez, de dos maneras:

La primera, en cuanto a aquello en que es capaz una criatura de asemejarse a Dios (v.gr., tratando de imitarle en la virtud o santidad). El que de este modo trata de asemejarse a Dios no peca, con tal que aspire a la semejanza con Dios según el orden debido, esto es, *a recibirla de Dios*. Pero peca si aspira a ella por fuero de justicia, como si fuese debida a su esfuerzo y no a la acción divina.

La segunda manera es si alguno apeteciese ser semejante a Dios en lo que no es apto para asemejarse a El, como, por ejemplo, el que apeteciese crear el cielo y la tierra, cosa que sólo pertenece a Dios, pues en este apetito hay pecado; y de esta manera es como el diablo apeteció ser como Dios. Y no porque apeteciese parecerse a El en cuanto a no estar sometido a nadie, porque de este modo hubiera querido su propio no-ser, ya que ninguna criatura puede existir sino en cuanto participa del ser que Dios le comunica; sino que su deseo de ser semejante a Dios *consistió en apetecer como fin último de la bienaventuranza las cosas que podía conseguir por la virtud de su propia naturaleza*, desviando por ello su apetito de la bienaventuranza *sobrenatural* que proviene de la gracia de Dios. O si deseó como último fin la semejanza con Dios procedente de la gracia, quiso alcanzarla por la virtud de su propia naturaleza angélica y no con el auxilio divino, según la disposición de Dios; y esto concuerda con la opinión de San Anselmo, cuando dice que el diablo apeteció (con sus fuerzas naturales) aquello mismo a que habría llegado (con la ayuda de Dios) si hubiese perseverado en el bien. Y, de cualquier modo, estas dos explicaciones vienen a coincidir, porque, en resumen, lo que una y otra dicen es que el diablo apeteció obtener la bienaventuranza final por su propia virtud, lo que es propio de Dios.

Finalmente, como lo que es de por sí es principio y causa de lo que es por otro, de aquella apetencia se siguió que quisiera también tener dominio sobre las demás cosas, llevando su perversidad a querer también asemejarse en esto a Dios».

Nada se puede añadir a una exposición tan completa y acabada

Conclusión 5.ª Ningún demonio fue naturalmente malo, ni pecó en el mismo instante de su creación por un acto de su propia voluntad; pero lo más probable es que pecaron inmediatamente después del primer instante de su creación.

421. Esta conclusión tiene tres partes, que, para mayor claridad, vamos a exponer por separado.

1.ª *Ningún demonio fue naturalmente malo.* La razón, clarísima, es porque la naturaleza angélica (común a los ángeles buenos y malos) fue creada por Dios, y las obras de Dios son todas esencialmente buenas. Es doctrina de fe (cf. D 237), como hemos expuesto más arriba.

2.ª *Ningún ángel pecó en el mismo instante de su creación por un acto de su libre voluntad.* Santo Tomás lo prueba diciendo que, aunque nada se opone a que un mismo instante sea, a la vez, el término de la creación y el del movimiento del libre albedrío (ya que la creación es *instantánea* y en los ángeles es también instantá-

neo el movimiento del libre albedrío y pueden, por lo mismo, coexistir ambas cosas; como en el mismo instante en que la luna es iluminada por el sol refleja su luz sobre la atmósfera), fue imposible que el ángel pecara en ese mismo instante por un acto desordenado de su libre albedrío, porque *la operación que empieza a la vez que el ser la reciben del agente que les da el ser*, y como el agente que produce el ser de los ángeles es Dios, habría que concluir que es Dios la causa inmediata del pecado de los ángeles, lo que es impío y blasfemo [4].

Otra cosa muy distinta ocurre en la línea del bien y con relación al mérito sobrenatural. Los ángeles hubieran podido merecer en el instante mismo de su creación, porque todo lo que hay en el mérito viene de Dios, cosa que no ocurre ni puede ocurrir en el pecado [5].

3.ª *Lo más probable es que los ángeles malos pecaron inmediatamente después del primer instante de su creación.* Si, como creen Santo Tomás y la mayor parte de los teólogos, los ángeles fueron creados en estado de gracia, esta parte de la conclusión sería del todo cierta e infalible: porque si en el primer acto de su libre albedrío no hubieran puesto los ángeles malos el obstáculo de su pecado, hubieran sido confirmados en gracia y hubieran alcanzado inmediatamente la bienaventuranza, como ocurrió con los ángeles buenos (cf. n.395).

Si, por el contrario, se admite que los ángeles no fueron creados en gracia, sino únicamente en el estado de naturaleza pura, o que en el primer instante no pudieron emitir un acto de libre albedrío, nada se opone a que transcurriese algún tiempo entre su creación y su caída. Pero esta hipótesis es muchísimo menos probable que la primera [6].

Conclusión 6.ª Probablemente el principal de los ángeles que pecaron era el más perfecto y encumbrado de todos los ángeles.

422. Nada de cierto sabemos sobre esto. Santo Tomás se inclina a pensar que el ángel más encumbrado encontró en su propia grandeza mayores motivos de soberbia, y por eso fue el primero que pecó. Pero, por otra parte, su mayor perspicacia intelectual parece que debería haberle alejado del pecado más que a los ángeles inferiores, de inteligencia menos penetrante. Nada, pues, puede afirmarse en definitiva; pero, como el motivo de pecar influye en el pecado más que la propensión a él, parece más probable que el ángel superior pecara más fácilmente que el inferior [7].

Conclusión 7.ª El pecado del primer ángel indujo al pecado a todos los demás, no sólo por su mal ejemplo, sino también por vía de consejo o persuasión. (Doctrina más probable.)

423. Tampoco sobre esto sabemos nada con seguridad y certeza. Pero Santo Tomás cree ver un indicio de esto en el hecho de

[4] Cf. I 63,5.
[5] Ibid., ad 3.
[6] Cf. I 63,6.
[7] Cf. I 63,7.

que los demonios están sometidos a un jefe de todos ellos, como parece indicarlo el mismo Cristo en la sentencia del juicio final: «Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno preparado para *el diablo y sus ángeles*» (Mt 25,41). Parece, en efecto, que el orden de la divina justicia dispone que, si alguno consiente en la culpa por sugestión de otro, quede en castigo sujeto a su poder, conforme a lo que dice San Pedro: «Cada cual es esclavo de quien triunfó de él» (2 Petr 2,19)[8].

Para esto no es obstáculo alguno el hecho de que todos los ángeles pecaron a la vez. Porque, como advierte el Doctor Angélico, «el ángel no necesita espacio alguno de tiempo para elegir o para exhortar o para consentir; a diferencia de lo que sucede al hombre, que para elegir y consentir necesita deliberar, y para exhortar necesita hablar, cosas todas que requieren tiempo» (ad 1).

Conclusión 8.ª Probablemente fueron muchísimos más los ángeles que permanecieron fieles a Dios que los que se rebelaron contra El por el pecado.

424. Hay un indicio de esto en la Sagrada Escritura, cuando escribe San Juan en el Apocalipsis refiriéndose al dragón infernal: «Con su cola arrastró *la tercera parte* de los astros del cielo» (Apoc 12, 4), entendiéndose por tales a los ángeles prevaricadores [9].

Santo Tomás da la razón teológica en la siguiente forma [10]:

«Los ángeles que perseveraron son más que los que pecaron, porque el pecado es contrario a la inclinación natural, y lo que va contra la naturaleza se logra pocas veces, puesto que la naturaleza logra su efecto siempre o, por lo menos, en la mayoría de los casos».

2. El castigo de los ángeles malos

425. Estudiadas ya las cuestiones relativas al *pecado* de los ángeles malos, veamos ahora las terribles consecuencias penales que les acarreó su pecado. Las principales son estas cinco:

a) Privación de todos los dones gratuitos que habían recibido de Dios.
b) Exclusión de la eterna bienaventuranza y lanzamiento al infierno.
c) Obscurecimiento de su inteligencia.
d) Obstinación de su voluntad en el mal.
e) Vehemente dolor.

Como siempre, expondremos todo esto en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª En castigo de su pecado, los ángeles rebeldes fueron privados de todos los dones gratuitos que habían recibido de Dios en el primer instante de su creación. (Completamente cierta en teología.)

[8] Cf. I 63,8.
[9] Cf. *La Sagrada Escritura*, comentada por los profesores de la Compañía de Jesús: *Nuevo Testamento* III (BAC, Madrid 1962) p.705.
[10] Cf. I 63,9.

426. Por dones gratuitos entendemos aquí los pertenecientes al orden *sobrenatural* (gracia santificante, virtudes y dones del Espíritu Santo), en contraposición a los dones puramente *naturales* que lleva consigo la naturaleza angélica, y que conservaron después de su pecado, aunque privados en parte de su rectitud natural, como veremos.

La razón, clarísima, es porque esos dones gratuitos son absolutamente incompatibles con el pecado mortal, y el pecado de los ángeles fue gravísimo.

Conclusión 2.ª Los ángeles rebeldes fueron inmediatamente excluidos de la bienaventuranza sobrenatural y arrojados para siempre al infierno. (De fe.)

427. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Lo enseña expresamente en diversos lugares:

«Veía yo a Satanás caer del cielo como un rayo» (Lc 10,18).

«Apartaos de mí, malditos, *al fuego eterno, preparado para el demonio y sus ángeles*» (Mt 25,41).

«A los ángeles que no guardaron su dignidad y abandonaron su propio domicilio, los tiene reservados *en perpetua prisión*, en el orco, para el juicio del gran día» (Iud 6).

«Serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos» (Apoc 20,10).

b) El magisterio de la Iglesia. El papa Vigilio (a.543) condenó como herética la doctrina de Orígenes y de varios de sus discípulos sobre la *apocatástasis* o restauración de todas las cosas (ἀποκατάστασις πάντων: cf. Act 3,21), según la cual los ángeles y los condenados alcanzarán, finalmente, el perdón de Dios. He aquí el canon del papa Vigilio:

«Si alguno dice o siente que el castigo de los demonios o de los hombres impíos es temporal y que en algún momento tendrá fin, o que se dará la reintegración de los demonios o de los hombres impíos, sea anatema» (D 211).

Por su parte, el concilio IV de Letrán (a.1215), en su declaración de la fe católica, enseña que todos los hombres, buenos y malos, resucitarán para comparecer delante de Cristo juez y recibir el premio o castigo de sus buenas o malas obras: «aquéllos—los malos—con el diablo, *castigo eterno;* y éstos—los buenos—con Cristo, gloria sempiterna» (D 429).

c) La razón teológica. La razón teológica no puede demostrar por sí misma la eternidad de las penas del infierno, que conocemos únicamente por divina revelación; pero encuentra una razón perfectamente explicable en la obstinación de los demonios y condenados en el pecado, del que no se arrepienten ni se arrepentirán jamás. Mientras subsista el pecado es muy natural que subsista la pena o castigo del mismo.

Volveremos en seguida sobre la obstinación de los demonios en el mal.

Conclusión 3.ª Permanece intacto en los demonios el conocimiento natural angélico; pero, en pena de su pecado y como consecuencia de él, disminuyó en ellos el conocimiento sobrenatural especulativo y fueron privados totalmente de él en el orden afectivo. (Doctrina cierta en teología.)

428. Escuchemos al Doctor Angélico exponiendo esta doctrina [1]:

«Hay dos clases de conocimiento de la verdad: uno que se obtiene por la *naturaleza* y otro por la *gracia*. El que se obtiene por la gracia se divide, a su vez, en otros dos: uno que es solamente *especulativo*, como el de aquel a quien Dios revela un secreto divino, y otro que es *afectivo* y produce el amor de Dios, y éste es el que propiamente pertenece al don de sabiduría.

De estos tres géneros de conocimiento, el primero—o sea el puramente *natural*—no fue suprimido ni siquiera atenuado en los demonios, porque se deriva de la naturaleza del ángel, el cual por su naturaleza es entendimiento o mente. Por lo mismo, debido a la simplicidad de su substancia —que carece en absoluto de partes—, nada de ella puede serle substraído privándole de una porción de su naturaleza, como se castiga al hombre amputándole una mano, un pie u otra parte de su organismo. Luego el conocimiento *natural* no pudo ser disminuido en los demonios [2].

Por lo que se refiere al segundo género de conocimiento, el puramente *especulativo*, obtenido por la gracia, no les fue totalmente borrado, aunque sí notablemente disminuido; porque de estos secretos divinos solamente les son revelados los convenientes (para el gobierno divino), bien por medio de los ángeles buenos o por algunos efectos temporales del divino poder, aunque no como a los ángeles buenos, a quienes en el Verbo les son revelados más secretos y con mayor claridad.

En cuanto a la tercera clase de conocimientos—o sea a los del orden sobrenatural *afectivo*, que supone la gracia y la caridad—, están totalmente privados de ellos, como también lo están de la caridad».

Así que, en el entendimiento angélico, las especies infusas *innatas*, el conocimiento *natural* de sí mismos, de los demás seres y de Dios tienen en los demonios la misma perfección que tenían antes de su pecado. En cuanto a su conocimiento natural de las cosas futuras, se va perfeccionando a medida que éstas se realizan [3].

Conclusión 4.ª La voluntad de los demonios está absolutamente obstinada en el mal. (Completamente cierta.)

429. Se dice que la voluntad está obstinada en el mal cuando se aferra a él de una manera inamovible e inflexible. El obstinado

[1] Cf. I 64,1.

[2] Santo Tomás se refiere, sin duda, al conocimiento natural *puramente especulativo*, que permaneció íntegro en los ángeles rebeldes. Porque su conocimiento natural *práctico* ciertamente quedó disminuido y perturbado, ya que, en virtud de la obstinación de su voluntad en el mal, los demonios juzgan prácticamente que deben elegir lo que es malo, v.gr., la condenación del hombre. Ahora bien: un conocimiento prácticamente falso no puede ser *natural*, ya que la naturaleza íntegra inclina siempre a elegir lo bueno. Luego hay que concluir que en los demonios no permaneció íntegro el conocimiento natural *práctico* (cf. HUGON, *De angelis* q.7 a.4).

[3] Cf. ibid., ad 2 et ad 5.

puede todavía elegir entre dos o más males, pero no puede hacer el bien ni arrepentirse del mal.

Al tratar de señalar la causa de esta obstinación no concuerdan entre sí los teólogos. He aquí las principales opiniones:

a) Escoto la atribuye a la carencia de gracia habitual, que se les negará perpetuamente a los réprobos.

b) San Buenaventura, Durando, Vázquez, Suárez, Lugo, etc., juzgan que la obstinación de los demonios obedece en primer lugar a la substracción de los auxilios sobrenaturales (v.gr., de la gracia actual para el arrepentimiento).

c) Santo Tomás, los tomistas en general y gran número de teólogos de otras escuelas afirman que la obstinación diabólica proviene primaria y principalmente de la misma naturaleza y condición del entendimiento y de la voluntad angélicos, que se adhieren de manera *inamovible* a los objetos perfectamente aprehendidos y libremente elegidos. Hemos recogido en otro lugar el magnífico razonamiento del Angélico Doctor exponiendo esta doctrina (cf. n.390).

Al contestar a las dos principales dificultades, añade Santo Tomás algunas interesantísimas precisiones. Veámoslas:

DIFICULTAD. Mayor es la misericordia de Dios, que es infinita, que la malicia del demonio, que es finita. Pero nadie pasa de la maldad de la culpa a la bondad de la justicia si no es por la misericordia divina (que le concede la gracia del arrepentimiento). Luego también los demonios pueden pasar, por la misericordia divina, del estado de maldad al estado de justicia.

RESPUESTA. «La misericordia divina libra del pecado a los que se arrepienten; pero a los que, por estar adheridos *irrevocablemente* al mal, *no* son capaces de *arrepentimiento*, no los libra la misericordia de Dios» (ad 2).

Como se ve, esta dificultad no tiene solución en la teoría de los que creen que la obstinación diabólica se debe en primer lugar a la substracción de la gracia actual del arrepentimiento. Pero la tiene clarísima si, como afirma Santo Tomás, esa obstinación se debe a la condición de la propia naturaleza angélica, que se aferra *inamoviblemente* al bien o al mal libremente elegido. De donde se sigue que, así como los ángeles buenos están *inamoviblemente* adheridos al bien y, por lo mismo, no pueden pecar, así los ángeles malos están *inamoviblemente* aferrados al mal y, por lo mismo, no pueden arrepentirse. Y siendo incapaces de arrepentirse, está claro que la misericordia de Dios nada tiene que hacer en ellos.

DIFICULTAD. Nadie que está obstinado en el mal hace nunca ninguna cosa buena. Pero el demonio hizo algunas cosas buenas; por ejemplo, confesó la verdad diciendo a Cristo: «Sé que eres el Santo de Dios» (Mc 1,24); asimismo, dice el apóstol Santiago: «Los demonios creen y tiemblan» (Iac 2,19); y Dionisio dice de ellos que «desean cosas buenas y óptimas, como ser, vivir y entender». Luego no están obstinados en el mal.

RESPUESTA. «En el demonio hay dos clases de actos. Uno, el que procede de su *voluntad deliberada*, que es el que propiamente puede llamarse acto suyo. Este acto en el demonio es siempre malo, porque, aunque a veces hace algo bueno, no lo hace bien; y así, cuando dice la verdad, es para engañar después más fácilmente, y cuando cree y confiesa no lo hace voluntariamente, sino forzado por la evidencia de las cosas. El otro acto del demonio es el *natural*, y éste puede ser bueno (como el desear vivir, entender, etc.), atestiguando con ello la bondad de su naturaleza; pero incluso de este acto abusa para el mal» (ad 5).

Conclusión 5.ª Los demonios padecen vehementes dolores, no de orden sensible, sino de orden intelectual y afectivo. (Completamente cierta.)

430. Es evidente que no pueden experimentar ningún dolor *sensible*, puesto que carecen de órganos corporales, únicos capaces de percibir ese dolor: el pensamiento no se quema. Pero sufren grandes dolores de orden intelectual y afectivo, que Santo Tomás explica del siguiente modo [4]:

«El dolor, en cuanto simple acto de la voluntad, no es otra cosa que una reacción de la voluntad contra lo que es o no es. Pero es indudable que los demonios quisieran que no fuesen muchas cosas que son o que fuesen muchas que no son; por ejemplo, consumidos por la envidia quisieran la condenación de los que se salvan. Por consiguiente, es necesario decir que en ellos hay dolor: primero, porque es de esencia de la pena el que sea contraria a la voluntad; además, porque están privados de una bienaventuranza que desean naturalmente, y, finalmente, porque en muchas ocasiones hallan cohibida su perversa voluntad».

En cuanto a la manera como el fuego del infierno puede atormentar a los demonios, hay varias opiniones entre los teólogos. Desde luego, no convence la de los que dicen que es por la simple aprehensión intelectual de que el fuego es algo nocivo para ellos, ya que de una simple aprehensión no se sigue de hecho ningún daño real para el que la tiene. Es mucho más probable la opinión de Santo Tomás diciendo que el fuego atormenta a los demonios en cuanto que, por el divino poder, *ata* las potencias angélicas con el fin de que no puedan actuar donde, cuando y como quisieran. El fuego del infierno, como instrumento de la justicia divina, recibe la virtud de *retener* las potencias del demonio—o del alma humana separada—, aplicándolas a un determinado lugar y encadenándolas, por decirlo así, con una barrera infranqueable. Esto les atormenta *físicamente* y no por una mera aprehensión intelectual [5].

3. Acción de los ángeles malos entre sí

431. En diametral antagonismo con las relaciones de los ángeles buenos entre sí—que, como ya vimos, tienen por objeto el bien de los inferiores, iluminándolos y acercándolos más a Dios—, existen entre los demonios mutuas relaciones que tienen por objeto el mal y el aumento de las tinieblas del pecado.

[4] Cf. I 64,3.

[5] Cf. *Suppl.* 70,3.

En relación a esto, Santo Tomás llega por la razón teológica a las siguientes conclusiones:

1.ª Subsiste entre los demonios el orden de mayor o menor perfección de la *naturaleza* que cada uno de ellos recibió de Dios. La razón es porque, como ya hemos dicho varias veces, los dones *naturales* no sufrieron menoscabo alguno como consecuencia del pecado. De aquí se sigue que unos demonios son más inteligentes y poderosos que otros [1].

2.ª En consecuencia de lo anterior, algunos demonios ejercen su jefatura sobre los otros [2]. Pero hay que tener en cuenta dos cosas muy importantes:

a) Que la concordia de los demonios, por la que algunos de ellos obedecen a otros, no procede de la amistad que tengan entre sí, sino de la maldad común con que odian a los hombres y se oponen a la justicia de Dios. Vemos, en efecto, que es propio de los hombres impíos, para ejecutar su propia iniquidad, unirse y someterse a aquellos que ven más fuertes y poderosos (ad 2).

b) El estar los demonios inferiores sometidos a los superiores no es para bien de éstos, sino antes para su mal; porque, como el obrar mal sea signo de máxima miseria, presidir a los malos es ser más miserable que ellos (ad 3).

3.ª No puede haber en los demonios *iluminación* propiamente tal de los superiores sobre los inferiores, porque la iluminación es una manifestación de la verdad en orden a Dios, que no puede darse en los demonios. Aunque un demonio puede manifestar a otro su pensamiento a modo de locución intelectual [3].

4.ª Los ángeles buenos ejercen verdadero dominio sobre los demonios, incluso los ángeles de categoría inferior, porque el poder de la divina justicia, a la que están unidos los ángeles buenos, es más fuerte que toda virtud natural de los ángeles. Sin embargo, los ángeles buenos no cohiben totalmente la acción de los malos, porque, siendo los ángeles buenos ministros de la sabiduría divina y tolerando ésta que se hagan ciertos males por los demonios o por los hombres *en atención a los bienes que de ello puede sacar*, los ángeles buenos no impiden totalmente a los malos hacer daño [4].

4. Acción de los ángeles malos sobre los hombres

Mucho más interesante para nosotros y, desde luego, mucho más tenaz y perniciosa es la acción de los ángeles malos sobre nosotros los hombres que la de los mismos demonios entre sí.

En otra obra publicada en esta misma colección de la BAC, hemos estudiado ampliamente las tres principales actividades diabólicas sobre el hombre, a saber: la *tentación*, la *obsesión* y la *posesión* [1]. Aquí nos limitamos a unas breves indicaciones, por no permitir

[1] Cf. I 109,1.
[2] Cf. I 109,2.
[3] Cf. I 109,3.
[4] Cf. I 109,4c et ad 2 et ad 3.

[1] Cf. *Teología de la perfección cristiana* 4.ª ed. (BAC, Madrid 1962) n.167-178.

otra cosa la índole y extensión de nuestra obra. Procederemos en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª Aunque el lugar propio de los demonios es el infierno, actúan también en este mundo para tentar a los hombres. (De fe.)

432. Que los demonios tientan a los hombres en este mundo consta expresamente en la Sagrada Escritura y en el magisterio de la Iglesia. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Citamos algunos textos del todo claros y expresivos:

«Revestíos de toda la armadura de Dios para que podáis resistir a las insidias del diablo; que no es nuestra lucha contra la sangre y la carne, sino contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus malos de los aires» (Eph 6, 11-12).

«Por esto, no pudiendo sufrir ya más, he mandado a saber de vuestro estado en la fe, no fuera que el tentador os hubiera tentado y se hiciera vana nuestra labor» (1 Thess 3,5).

«Estad alerta y velad, que vuestro adversario el diablo, como león rugiente, anda rondando y busca a quién devorar» (1 Petr 5,8).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Lo enseña claramente en varios lugares:

CONCILIO IV DE LETRÁN. «El hombre (Adán) pecó por sugestión del diablo» (D 428).

CONCILIO DE TRENTO. «Nuestro adversario, durante toda la vida, busca y encuentra ocasiones para poder de un modo u otro devorar nuestras almas» (D 907).

En su liturgia oficial, la Iglesia pide a Dios que nos defienda de las asechanzas del demonio: «Lanza al infierno, con el divino poder, a Satanás y a los demás espíritus malignos que andan por el mundo para perdición de las almas» (oración al final de la misa). «De las insidias del diablo, líbranos, Señor» (letanías de los santos), etc.

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Escuchemos el magnífico razonamiento del Doctor Angélico [2]:

«Los ángeles ocupan, por naturaleza, un lugar medio entre Dios y los hombres, y en el plan de la Providencia divina entra el procurar el bien de los seres inferiores por medio de los superiores.

Pero Dios procura el bien del hombre de dos maneras. Una, *directamente*, lo cual ocurre siempre que alguien es atraído al bien o alejado del mal, y esto se hace dignamente por medio de los ángeles buenos. Otra, *indirectamente*, y esto ocurre cuando alguien que es combatido se ejercita en rechazar al adversario; y esta manera de procurar el bien del hombre fue conveniente que se hiciese por medio de los ángeles malos, a fin de que después de su pecado no dejasen totalmente de colaborar en el orden del universo. Así, pues, los demonios deben tener dos lugares de tormento: uno por razón

[2] Cf. I 64,4.

de su culpa, y éste es el infierno, y otro por razón del ejercicio a que someten a los hombres, y para esto deben ocupar la atmósfera terrestre.

Pero la obra de procurar la salvación de los hombres durará hasta el día del juicio, y, por tanto, hasta entonces habrá de durar el ministerio de los ángeles buenos y la guerra que nos hacen los demonios. Por lo mismo, hasta entonces nos serán enviados los ángeles buenos, y hasta entonces también estarán los demonios en nuestro aire caliginoso para someternos a prueba, si bien algunos están ya en el infierno para atormentar a los que arrastraron al mal, como también hay ángeles buenos en el cielo en compañía de las almas santas. Mas, a partir del día del juicio, todos los malos, sean hombres o ángeles, estarán en el infierno, y todos los buenos, en el cielo».

Al contestar a algunas dificultades, el Doctor Angélico completa y redondea la doctrina, como vamos a ver.

DIFICULTAD. El demonio es una naturaleza espiritual, que no puede ser influida por un lugar. Luego ningún determinado lugar es sitio de castigo para los demonios.

RESPUESTA. El lugar no atormenta al ángel ni al alma condenada en cuanto a que influya en ellos alterando su naturaleza, sino en cuanto a que influye en su voluntad, entristeciéndola al ver, lo mismo el ángel que el alma, que están en un lugar que repugna a su voluntad (ad 1).

DIFICULTAD. Los demonios son castigados con la pena del fuego, según la Sagrada Escritura. Pero en el aire de este mundo no hay fuego. Luego no es éste el lugar de tormento de los demonios.

RESPUESTA. Así como el cielo es el lugar de la gloria de los ángeles, y, esto no obstante, su gloria no disminuye cuando vienen a nosotros, porque consideran que aquel lugar es el suyo, así también se ha de decir que si bien los demonios, mientras ocupan nuestro aire, no están encadenados al fuego del infierno, sin embargo, sólo el saber que les es debida aquella prisión es suficiente para que no disminuya su tormento. Y por esto en cierta glosa a unas palabras del apóstol Santiago (Iac 3,6) se dice que *adondequiera que vayan los demonios llevan consigo el fuego del infierno* (ad 3).

Conclusión 2.ª El demonio se dedica preferentemente a tentar a los hombres. (Completamente cierta.)

433. Para precisar el verdadero sentido y alcance de esta conclusión hay que tener en cuenta que la palabra *tentar* puede tener dos sentidos principales:

1.º Tantear, poner a prueba, experimentar, sondear...
2.º Instigar al mal, solicitar, inducir al pecado, seducir...

Según estos diversos sentidos se dice que tienta Dios, que tienta el demonio, que tienta la carne y el mundo, que tienta el hombre a Dios y que tienta el hombre al hombre. Veamos de qué manera [3].

a) DIOS TIENTA AL HOMBRE, en el sentido de que le pone a prueba (v.gr., enviándole dolores, enfermedades, persecuciones, etc.)

[3] Cf. I 114,2.

para saber si le amamos de verdad o no. Ciertamente que Dios lo sabe todo antes de experimentarlo, pero quiere ponerlo de manifiesto ante nuestros propios ojos y los de los demás. Como se ve, estas *tentaciones* de Dios tienden siempre al bien, nunca jamás al mal (cf. Iac 1,13). Por eso dice la Sagrada Escritura: «Puesto que eras acepto a Dios, necesario fue que la tentación te aquilatare» (Tob 12,13).

b) EL DEMONIO, en cambio, tienta siempre para dañar, induciendo al pecado en una u otra forma. Y en este sentido se dice que tentar es oficio propio de los demonios; porque, aunque también el hombre alguna vez tienta de este modo, lo hace como ministro del demonio. Por eso San Pablo define al demonio como *el tentador* (1 Thess 3,5).

c) LA CARNE Y EL MUNDO se dice que tientan instrumental o materialmente, esto es, en cuanto puede conocerse cuál sea el hombre por el hecho de seguir o de resistir las concupiscencias de la carne o por despreciar las cosas prósperas y adversas del mundo; de los cuales se sirve tambien el demonio para tentar.

d) EL HOMBRE TIENTA A DIOS cuando tiene la osadía de explorar el poder de Dios como dudando de él (v.gr., pretendiendo que le revele los secretos de los corazones o los futuros contingentes), lo cual constituye un verdadero pecado.

e) EL HOMBRE TIENTA AL HOMBRE unas veces en el buen sentido de la palabra, para ayudarle a vencer, y otras en el mal sentido, incitándole al mal, como el diablo.

Hay que advertir, para nuestro consuelo, que, aunque el demonio dispone de una enorme fuerza de sugestión para seducir al alma inclinándola al pecado, tiene, sin embargo, dos grandes limitaciones:

a) Una *por parte de Dios*, que no permitirá jamás que seamos tentados más allá de nuestras fuerzas, como dice expresamente San Pablo:

«Fiel es Dios, que no permitirá que seáis tentados sobre vuestras fuerzas; antes dispondrá con la tentación el éxito para que podáis resistirla» (1 Cor 10,13).

b) Otra *por parte de nuestra voluntad*, ya que—como vimos en su lugar—ni los ángeles buenos ni los malos pueden entrar directamente en la fortaleza de nuestro entendimiento ni de nuestra voluntad y, por lo mismo, no pueden obligarnos a pecar si nosotros no queremos rendirnos *voluntariamente*. El pecado es siempre *voluntario;* tan voluntario, que sin la voluntad no puede haber pecado. Lo único que puede hacer el demonio es alterar de algún modo las potencias inferiores del hombre, o sea, los sentidos externos y la imaginación, mediante los cuales, aunque no se coacciona nece-

sariamente a la voluntad—que siempre permanece libre—, se la *inclina* más o menos al pecado [4].

A veces, sin embargo, los demonios pueden actuar sobre nosotros como enviados de Dios; pero no para inducirnos al pecado —repugna esto a la santidad infinita de Dios—, sino como instrumentos de su justicia, para infligirnos algún castigo merecido por nuestros pecados. Dios intenta con ello una finalidad buena (v.gr., el arrepentimiento del pecador), aunque el demonio ejecutor lo hace con intención perversa, a saber: por odio o por envidia [5].

Conclusión 3.ª No todos los pecados que cometen los hombres proceden de la instigación inmediata del diablo, sino que algunos provienen del libre albedrío y de la corrupción de la carne. (Completamente cierta.)

434. Lo dice expresamente el apóstol Santiago: «Cada uno es tentado por sus propias concupiscencias, que le atraen y seducen» (Iac 1,14).

Al exponer la doctrina teológica Santo Tomás escribe [6]:

«De dos modos se puede ser causa de algo: directa o indirectamente.

a) Indirectamente..., como causa ocasional, produciendo la disposición para el efecto. Y en este sentido el diablo es causa de *todos* los pecados de los hombres, por haber instigado al primer hombre a pecar, de cuyo pecado se siguió en todo el género humano cierta inclinación a todos los pecados.

b) Directamente se dice que el agente es causa de una cosa cuando obra intentándola en sí misma. Y de este modo el diablo no es causa de todos los pecados, porque no todos ellos se cometen por su instigación inmediata, sino que algunos provienen del libre albedrío y de la corrupción de la carne. Por eso, como dice Orígenes, aunque no existiese el diablo, los hombres tendrían el apetito de la gula y de la carne y otros semejantes, a los que acompaña gran desorden si no son refrenados por la razón, particularmente después de la corrupción de nuestra naturaleza».

Conclusión 4.ª Los demonios no pueden seducir a los hombres por medio de verdaderos milagros; pero sí pueden realizar cosas sorprendentes que superan las fuerzas humanas, con el fin de inducir a los hombres al pecado. (Completamente cierta.)

435. Lo advirtió expresamente el mismo Cristo refiriéndose a los tiempos escatológicos, o sea, a los que precederán inmediatamente al juicio final:

«Se levantarán falsos mesías y falsos profetas, y obrarán grandes señales y prodigios para inducir a error, si posible fuera, aun a los mismos elegidos. Mirad que os lo digo de antemano» (Mt 24,24-25).

Es cosa clara que esos falsos mesías y falsos profetas serán verdaderos demonios o, al menos, obrarán esos prodigios en nombre y con el poder sobrehumano de Satanás.

Santo Tomás expone la doctrina teológica de la conclusión en la siguiente forma [7]:

[4] Cf. I 114,2 ad 3.
[5] Cf. I 114,1 ad 1.
[6] Cf. I 114,3.
[7] Cf. I 114,4.

«Tomado el milagro *en sentido estricto*, no pueden hacerlo los demonios ni criatura alguna, sino sólo Dios; porque, en este sentido, se llama milagro a lo que excede el orden de *toda la naturaleza creada*, bajo el cual está contenido todo el poder de las criaturas. A veces, sin embargo, se entiende por milagro, *en sentido lato*, aquello que sobrepasa el poder y el conocimiento *de los hombres*. Y en tal sentido, pueden los demonios hacer milagros, es decir, cosas que excitan la admiración de los hombres porque exceden su propio poder y conocimiento.

Pero adviértase que, aunque tales obras de los demonios, que a nosotros nos parecen milagros, no llegan en realidad a la categoría de tales, son, a veces, cosas verdaderas y reales. Así, por ejemplo, los magos de Faraón hicieron por virtud de los demonios verdaderas serpientes y ranas (cf. Ex 7,12; 8,3). Y cuando cayó fuego del cielo y en un abrir y cerrar de ojos consumió la familia y los ganados de Job, y la tempestad destruyó su casa y mató a sus hijos—cosas que fueron hechos de Satanás (cf. Iob 1,12ss), no fueron hechos fantásticos o imaginarios, sino muy reales y verdaderos».

Al contestar a una dificultad, explica admirablemente el Doctor Angélico de qué manera pueden los demonios realizar estos hechos prodigiosos. He aquí sus palabras [8]:

«Como ya vimos, la materia corporal no obedece a la voluntad de los ángeles, buenos ni malos, para que los demonios por propia virtud puedan hacerla pasar de una forma substancial a otra; pero pueden utilizar ciertos gérmenes que se encuentran en los elementos materiales para producir tales efectos. Por esto puede decirse que *todos los cambios de las cosas corporales que pueden hacerse por cualesquiera virtudes naturales*, entre las cuales están los gérmenes susodichos, *pueden hacerse por la operación de los demonios*, utilizando tales gérmenes; como, por ejemplo, el convertirse ciertas cosas en serpientes o ranas, las cuales pueden engendrarse en la putrefacción. Pero los cambios de las cosas materiales que no pueden realizarse por virtud de la naturaleza, *de ningún modo pueden hacerse en realidad por la acción de los demonios;* como, por ejemplo, que el cuerpo humano se convierta en cuerpo de bestia o que un cuerpo muerto resucite. Y si alguna vez parece hacerse esto por virtud de los demonios, será sólo en apariencia, pero no en realidad de verdad.

Este último fenómeno puede acontecer de dos modos:

a) Puede tener su origen *dentro del hombre*, en cuanto que el demonio es capaz de alterar la imaginación humana e incluso los sentidos externos, hasta tal punto que les haga percibir algo como real, sin serlo, como ya hemos dicho.

b) Puede también tener un origen *exterior al hombre*. Pues, pudiendo el demonio formar por condensación del aire un cuerpo de cualquier forma o figura para aparecer visiblemente revistiéndose de él, puede del mismo modo revestir cualquier objeto corpóreo con cualquier forma corpórea de modo que se vea dicho cuerpo bajo tal forma. Este es el sentir de San Agustín».

Como se ve, el poder de los demonios y el de cualquier otra criatura es únicamente *eductivo*, nunca *creativo;* es decir, que jamás pueden crear u originar totalmente alguna cosa. Todo lo que pueden hacer o producir sensiblemente tiene que estar contenido en la materia y ha de poder ser sacado de ella o producido por las cau-

[8] Ibid., ad 2.

sas puramente naturales. Hasta dónde llegue el poder diabólico dentro de estos límites, no lo sabemos. Sin embargo, se ha de tener por absolutamente cierto que nunca permitirá Dios que estas obras maravillosas del demonio o de sus agentes sean tales que no haya posibilidad alguna de distinguirlas de los verdaderos y auténticos milagros obrados por Dios o sus agentes en testimonio de la verdad y para la salvación del hombre [9].

Conclusión 5.ª Además de la simple tentación, el demonio puede ejercer su acción maléfica sobre el hombre mediante la obsesión y la posesión. (Completamente cierta.)

436. Trasladamos aquí lo que hemos escrito en otra parte [10]:

«La simple tentación es la forma más corriente y universal con que ejerce Satanás su acción diabólica en el mundo. Nadie está exento de ella, ni aun los mayores santos. En todas las etapas de la vida cristiana experimenta el alma sus asaltos. Varían las formas, cambian los procedimientos, aumenta o disminuye su intensidad, pero el hecho mismo de la tentación permanece constante a todo lo largo de la vida espiritual. Nuestro Señor Jesucristo quiso ser tentado también, para enseñarnos a nosotros la manera de vencer al enemigo de nuestras almas.

Pero a veces el demonio no se contenta con la simple tentación. Tratándose, sobre todo, de almas muy elevadas, a las que apenas impresionan las tentaciones ordinarias, despliega todo su poder infernal, llegando, con la permisión de Dios, hasta la *obsesión* y a veces *posesión corporal* de su víctima. La diferencia fundamental entre ambas formas consiste en que en la *obsesión* la acción diabólica es *extrínseca* a la persona que la padece, mientras que en la *posesión* el demonio entra realmente en el cuerpo de su víctima y le maneja *desde dentro* como el chófer maneja a su gusto el volante del automóvil».

Dada la índole y extensión de esta obra, no podemos detenernos aquí a exponer ampliamente la doctrina relativa a la *obsesión* y *posesión* diabólicas. El lector que quiera una información amplia y detallada sobre ellas puede encontrarla en la otra obra nuestra que acabamos de citar [11].

Conclusión 6.ª No consta en ninguna parte, ni es probable que Satanás asigne a cada uno de los hombres desde el día de su nacimiento un ángel tentador en réplica al ángel de la guarda. (Doctrina casi común entre los teólogos.)

437. Sobre esta materia hacemos nuestras las siguientes juiciosas palabras de un teólogo contemporáneo [12]:

«La opinión patrocinada por varios escritores de los primeros tiempos del cristianismo (Pastor de Hermas, Orígenes, Gregorio Niseno, Juan Casiano), la escolástica (Pedro Lombardo, *Sent.* II, II 1) y algunos teólogos modernos (Suárez, Scheeben), según la cual a cada persona le asigna el diablo, desde el día mismo de su

[9] Cf. P. VALBUENA, O. P., en *Suma Teológica* ed. bilingüe t.3,2.º (BAC, Madrid 1959) p.963-964.
[10] Cf. *Teología de la perfección cristiana* 4.ª ed. (BAC, Madrid 1962) p.315.
[11] Cf. *Teología de la perfección* n.170-178.
[12] Cf. OTT, *Manual de teología dogmática* (Barcelona 1958) p.203.

nacimiento, un espíritu malo para que le incite sin cesar al mal (réplica al ángel de la guarda), carece de fundamento suficiente en las fuentes de la revelación, siendo, además, difícilmente compatible con la bondad y misericordia de Dios. Los lugares de la Escritura que generalmente se citan en apoyo de esta teoría (Io 13,2; Ps 108,6; Zach 3,1; Iob 1-2; 2 Cor 12,7) no tienen fuerza probativa».

CAPÍTULO 4

LAS CRIATURAS CORPORALES

438. De acuerdo con el esquema general que hemos dado más arriba siguiendo las directrices del Angélico Doctor (cf. n.315), después del estudio especial dedicado a las criaturas puramente espirituales (ángeles), el orden lógico exige examinar lo relativo a las *puramente corporales* (el mundo de la materia) para finalizar el examen de los seres creados con el estudio del hombre, que, siendo un ser compuesto de espíritu y materia, es una síntesis y compendio de todos los demás seres de la creación.

Hemos estudiado ya diversos aspectos de la creación del mundo material, principalmente en cuanto a la posibilidad teórica de su creación *ab aeterno* y su creación *en el tiempo*, como nos enseña la fe. En este capítulo nos limitaremos a algunas observaciones en torno al relato bíblico de la creación del mundo material y sobre la manera de interpretarlo según los datos de la exégesis y de la ciencia cosmológica moderna, bajo el control del magisterio de la Iglesia. Para extremar la claridad y sencillez expondremos la doctrina fundamental en dos conclusiones.

Conclusión 1.ª No es preciso interpretar a la letra, como si se tratara de una rigurosa historia, el relato bíblico de la creación del mundo tal como aparece en los tres primeros capítulos del Génesis. El autor sagrado trata de inculcar, ante todo, la idea del versículo primero: «Al principio creó Dios el cielo y la tierra», que es la verdaderamente dogmática y fundamental. (Doctrina común entre los teólogos modernos.)

439. Recojamos, en primer lugar, las enseñanzas oficiales de la *Pontificia Comisión Bíblica* sobre esta importantísima materia:

1.ª Los tres primeros capítulos del Génesis contienen relatos sobre cosas y sucesos *reales*, no fábulas ni mitos tomados de mitologías y cosmogonías de los pueblos antiguos, ni meras alegorías o símbolos de verdades religiosas, ni tampoco leyendas libremente compuestas para instrucción o edificación de las almas (D 2122).

2.ª Cuando se trata de hechos que atañen a los fundamentos de la religión cristiana hay que aceptar el sentido literal e histórico. Tales hechos son, entre otros, la creación de todas las cosas por Dios al principio del tiempo y la creación especial del hombre (D 2123).

3.ª Los lugares que han sido interpretados diversamente por los Santos Padres y teólogos sin enseñar nada cierto y definitivo, podrán exponerse según el propio y bien ponderado dictamen de cada uno, estando dispuestos, naturalmente, a someterse al juicio de la Iglesia y guardando siempre la analogía de la fe (D 2124).

4.ª No es necesario entender en sentido propio todas y cada una de las palabras y frases. Algunas locuciones aparecen como usadas impropiamente, o sea, metafórica y antropomórficamente (D 2125).

5.ª Como al escribir el primer capítulo del Génesis no fue intención del autor sagrado enseñar de modo científico la íntima constitución de las cosas visibles y el orden completo de la creación, sino dar más bien a su nación una noticia popular acomodada a los sentidos y a la capacidad de los hombres, tal como era uso en el lenguaje común del tiempo, no hay que entender tampoco las palabras en su significado rigurosamente científico al interpretar exegéticamente algún pasaje (D 2127).

6.ª La palabra «día» empleada en el capítulo primero del Génesis al relatar la creación del mundo en seis días, no es necesario entenderla en el sentido propio de un día natural de veinticuatro horas, sino que puede entenderse también en sentido impropio, como un espacio indeterminado de tiempo (D 2128).

Teniendo en cuenta estas normas sapientísimas de la Pontificia Comisión Bíblica, pueden resolverse con suma sencillez y facilidad las objeciones y dificultades que en nombre de la ciencia moderna pudieran oponerse al relato bíblico de la creación del mundo. Todas ellas arrancan de una concepción totalmente equivocada sobre el verdadero carácter y finalidad del relato sagrado, como si hubiera querido referir en forma rigurosamente histórica y científica los orígenes del mundo material y del primer hombre. Nada más lejos de la realidad. El autor sagrado—como nos recuerda la Comisión Bíblica en la norma 5.ª que acabamos de citar—no tuvo intención de enseñar de modo *científico* la íntima constitución de las cosas visibles, ni siquiera la de dar *históricamente* el orden preciso en que fueron creadas; quiso, más bien, exponer en forma popular perfectamente acomodada al lenguaje, a la mentalidad del pueblo y al ambiente de su época, el gran dogma de la creación de todas las cosas por Dios. Escuchemos a un teólogo contemporáneo exponiendo esta doctrina [1]:

«Para comprender debidamente la descripción bíblica de la actividad creadora de Dios (la obra de los seis días, *Hexaëmeron)*, conviene tener en cuenta que toda la Sagrada Escritura es una obra inspirada, pero que no pretende comunicarnos *conocimientos científicos*, sino las cosas que se relacionan con los planes salutíferos de Dios con nosotros. Las constataciones científicas de la Biblia no deben ser consideradas como enseñanzas sobre problemas de Física o Historia Natural, sino como el cuerpo, es decir, como revestimiento del contenido revelado. Pertenecen, por tanto, a la forma de

[1] Cf. SCHMAUS, *Teología dogmática* vol.2 (Madrid 1959) p.40-41.

expresión literaria. Los escritores sagrados tuvieron que servirse de una forma que pudiese ser comprendida por sus contemporáneos. Por consiguiente, al referirse a cosas o fenómenos de la naturaleza que habían de constituir como el cuerpo o el revestimiento de los contenidos religiosos que pretendían comunicar, tuvieron que servirse del lenguaje e ideas de su tiempo. La palabra de Dios, si ha de ser comprendida por el hombre, tiene que manifestarse bajo las formas de intuición y pensamiento de una determinada situación histórica.

Los hagiógrafos, lo mismo que los antiguos escritores eclesiásticos, tuvieron que servirse de la *cosmología antigua* al atestiguar el origen divino del mundo. *Este testimonio, en cuanto tal, no depende de aquella cosmología.* Por eso no ha perdido nada de su valor después que han sido superadas las ideas cosmológicas de la antigüedad. Cualquiera que sea el modo de concebir el mundo, ya se trate de la cosmología de los antiguos o de la ciencia moderna tal como ha sido representada por Galileo, Kepler, Newton, Planck, Einstein, Heisenberg, etc., lo cierto es que el mundo ha sido creado por Dios.

El hecho de que los sagrados escritores se hayan servido de las ideas cosmológicas de su tiempo para dar testimonio de la actividad creadora de Dios, no se opone de ningún modo a la inspiración de la Sagrada Escritura. La inspiración sólo exige que la forma de expresión se sirva de los medios adecuados para manifestar el contenido religioso que ha de ser revelado, careciendo de toda importancia el que el modo de expresión corresponda o no a las exigencias rigurosas de las ciencias naturales. También hoy día hablamos de la salida y puesta del sol para expresar determinadas experiencias cotidianas. Nadie considerará como falso tal modo de expresarse, aunque no esté de acuerdo con las enseñanzas científicas, que nos dicen que la tierra gira en torno del sol. La nomenclatura científica no es definitiva y tampoco es la única posible. Junto a ella, y en parte por encima de ella, se halla el modo de hablar de que nos servimos para expresar la relación entre las cosas y el hombre. El hagiógrafo selecciona de entre las realidades visibles aquellas que tienen más importancia para la vida de los hombres (la luz, el sol, las estrellas, la madre tierra...), en las cuales el universo está como representado y condensado. La selección, pues, es hecha con un criterio *antropológico*. más bien que *cosmológico*.

En casos determinados, es difícil señalar dónde se halla el límite entre el modo de expresión y el contenido que ha de ser expresado. La definición de ese límite incumbe al Magisterio eclesiástico.

El escritor sagrado, al hablar de la obra de los *seis días*, sólo pretende anunciarnos que Dios es el Creador de todas las cosas. Para expresar de un modo vivo el hecho de la creación, con toda su amplitud e importancia trascendental, contempla todas las cosas que se hallan en el campo de sus experiencias, que eran también las de sus contemporáneos, y afirma que todas ellas vienen de Dios. Con ello no se propone el orden y sucesión con que aparecieron las cosas.

La afirmación de que la creación tuvo lugar en seis días, tiene un *fundamento litúrgico*, como expondremos detalladamente más abajo».

Este *fundamento litúrgico* consiste en que el autor sagrado, *para dar fuerza a la ley del descanso sabático*, presenta a Dios antropomórficamente trabajando como un operario durante seis días completos, para descansar en el séptimo. Era una manera de inculcar la idea de que el hombre, a imitación de Dios, debe descansar el día séptimo para dedicarlo al culto divino. Esta preocupación li-

túrgica le obliga a colocar artificiosamente las ocho obras de la creación en seis días [2].

Conclusión 2.ª Hay que rechazar en absoluto, como heréticos, el evolucionismo panteísta y el materialista como explicación de la diversidad específica de los seres creados. Pero no es contrario a la fe cierto evolucionismo perfectivo de las especies, e incluso el tránsito de una especie a otra distinta dentro de la materia o de la vida, salvando siempre la acción creadora de Dios como primer autor de la materia y de la vida. (Doctrina cierta y común.)

440. Esta conclusión tiene tres partes que vamos a exponer por separado.

1.ª **El evolucionismo panteísta es herético.**

En otro lugar de esta obra hemos refutado ampliamente el panteísmo en todas sus formas (cf. n.51). Aquí nos limitamos a recordar el siguiente canon del concilio Vaticano I:

«Si alguno dijere que las cosas finitas, tanto corpóreas como espirituales, o por lo menos las espirituales, han emanado de la substancia divina; o que la divina esencia por manifestación o evolución de sí se hace todas las cosas; o, finalmente, que Dios es el ente universal o indefinido que, determinándose a sí mismo, constituye la universalidad de las cosas, distintas en géneros, especies e individuos, sea anatema» (D 1804).

2.ª **Es herético también el evolucionismo materialista.**

El evolucionismo materialista (Ernesto Haeckel), que supone la existencia de una *materia eterna e increada* y explica el origen de todos los seres vivientes: plantas, animales y el mismo hombre (en cuanto al cuerpo y al alma) por una evolución mecánica de aquella materia eterna, se halla en contradicción con la verdad revelada (Gen 1,1), la cual nos enseña que la materia fue creada en el tiempo y que fue formada por Dios. He aquí la definición expresa del concilio Vaticano I:

«Si alguno no confiesa que el mundo y todas las cosas que en él se contienen, espirituales y materiales, han sido producidos por Dios de la nada según toda su substancia, sea anatema» (D 1805).

Los *Enigmas del mundo*, de Ernesto Haeckel, que alcanzaron gran popularidad, hoy son rechazados unánimemente por la ciencia.

3.ª **No es contrario a la fe cierto evolucionismo perfectivo de las especies, e incluso el tránsito de una especie a otra distinta dentro de la materia o de la vida, salvando siempre la acción creadora de Dios como primer autor de la materia y de la vida.**

No cabe la menor duda en lo relativo al evolucionismo *perfectivo* de las especies. Consta ciertamente por la experiencia que la ac-

[2] El lector que quiera una información más amplia y completa sobre todo esto, consultará con provecho la *Biblia comentada* por los profesores de Salamanca, vol.1 (BAC, Madrid 1960).

ción industriosa del hombre puede mejorar, y mejora de hecho, las cosas dentro de su propia categoría específica (v.gr., mejorando la raza de los animales dentro de su propia especie). Y no hay inconveniente en que este mejoramiento lo realicen las mismas cosas por una *evolución perfectiva puramente natural* que llegue incluso a producir *el paso de una especie a otra superior* dentro de la materia o de la vida. Nada de esto se opone a la fe, con tal que salvemos siempre la acción creadora de Dios como primer autor de la materia y de la vida. Escuchemos a un teólogo contemporáneo explicando esta doctrina [3]:

«El evolucionismo que se sitúe en el plano de una concepción *teísta* del mundo, *señalando a Dios como causa primera de la materia y de la vida*, y que enseñe que los seres orgánicos han ido evolucionando a partir de potencias germinales (San Agustín) o de formas primitivas (teoría de la descendencia), creadas al principio por Dios y que fueron evolucionando según el plan dispuesto por El, es compatible con la verdad revelada. Sin embargo, con respecto *al hombre*, hemos de aceptar que fue creado especialmente por Dios, al menos por lo que respecta al alma espiritual («peculiaris creatio hominis»: D 2123).

Algunos Santos Padres, sobre todo San Agustín, admitieron ya cierta evolución de los seres vivientes. Partiendo del supuesto de que Dios lo había creado todo al mismo tiempo (cf. Eccli 18,1), enseñaron que Dios había *puesto en la existencia en estado perfecto a una parte de las criaturas, mientras* que otras las creó en un estado no desarrollado, en forma de gérmenes iniciales («razones seminales o causales»), de los cuales se irían desarrollando poco a poco.

Mientras que los Santos Padres y los doctores escolásticos, al hablar del evolucionismo, se refieren a la evolución de todas las especies vivientes a partir de una forma primitiva especial *creada por Dios*, la moderna teoría evolucionística (teoría de la descendencia) concibe la evolución como paso de una especie a otra distinta. Según se suponga en el vértice de las líneas genéticas la existencia de varias formas primitivas o de una sola forma (célula original), se habla de evolución *polifilética* o *monofilética*. Desde el punto de vista de la revelación se puede afirmar la posibilidad de ambas modalidades. Desde el punto de vista de las ciencias naturales oigamos el juicio de F. Birkner: «Hay que desechar la evolución *monofilética* (de un solo tronco) de los vivientes, pues faltan las formas de transición de un grupo a otro. Todo parece hablarnos en favor de una evolución *polifilética* (a partir de varios troncos independientes). Mas, por desgracia, hasta hoy día no nos ha sido posible averiguar cuántas formas primitivas u organizaciones fundamentales debieron de existir».

Quede, pues, sentado que la fe católica no se opone a un sano evolucionismo que llegue incluso al tránsito de una especie a otra superior, pero con estas condiciones:

a) Que quede siempre a salvo la acción creadora de Dios sacando de la nada la materia y la vida primitivas, o sea aquellas que inician el proceso evolutivo dentro de su propia línea material o vital.

b) Que el tránsito se realice dentro del campo de la *materia*, si se trata de cosas materiales, o dentro del campo de la *vida*, si

[3] Cf. OTT, *Manual de teología dogmática* (Barcelona 1958) p.160-161.

se trata de seres vivientes. Lo que no se ha dado nunca, ni parece que pueda darse, es el tránsito de la materia muerta a la vida sin una especial intervención de Dios.

c) El tránsito de la vida irracional (animales) a la vida racional (el hombre) no puede verificarse en modo alguno por evolución natural. La existencia del alma humana supone necesariamente la inmediata intervención creadora de Dios. Volveremos sobre esto en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO 5

EL HOMBRE

441. Después del estudio de los dos primeros grupos en que se dividen los seres creados, a saber: los puramente espirituales (ángeles) y los puramente materiales (cosas corporales), el orden lógico exige el examen de los del tercer grupo—los hombres—, compuestos de espíritu y materia. El tratado teológico *De homine* es uno de los más interesantes y el que nos afecta más de lleno a todos los hombres.

Seguiremos el siguiente orden de exposición:

1. La creación del hombre.
2. El hombre, imagen de Dios.
3. Elevación del hombre al orden sobrenatural.
4. El estado de justicia original.
5. Transmisión de la naturaleza y de la justicia original.

En capítulo aparte, dada su importancia y extensión, examinaremos las cuestiones relativas al pecado original y sus consecuencias, tanto en nuestros primeros padres como en nosotros.

ARTÍCULO 1

LA CREACION DEL HOMBRE

En este primer artículo vamos a examinar el proceso de la creación del primer hombre por Dios, dogma fundamental de nuestra fe. Como siempre, expondremos la doctrina fundamental en forma de conclusión.

Conclusión. Nuestros primeros padres, Adán y Eva, fueron creados o formados inmediatamente por Dios. (De fe, expresamnte definida.)

442. A esta doctrina católica se opone—como ya vimos en el capítulo anterior—el *evolucionismo materialista* o *transformismo* (Darwin, Huxley, Spemer, Haeckel, Büchner, etc.), según el cual todo el ser del hombre—el cuerpo y el alma—se deriva mecánicamente por evolución natural del reino animal. El hombre procede totalmente del mono por natural transformación.

Contra esta doctrina herética he aquí las pruebas de la conclusión:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Lo dice de manera clara y explícita:

«Y creó Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios los creó, y los creó macho y hembra» (Gen 1,27).

«Formó Yavé Dios al hombre del polvo de la tierra, y le inspiró en el rostro aliento de vida, y fue así el hombre ser animado» (Gen 2,7).

«Y de la costilla que del hombre tomara, formó Yavé Dios a la mujer, y se la presentó al hombre» (Gen 2,22).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Lo definió expresamente el concilio IV de Letrán y lo confirmó el concilio Vaticano I.

CONCILIO IV DE LETRÁN. «Firmemente creemos y simplemente confesamos que uno sólo es el verdadero Dios... que por su omnipotente virtud a la vez desde el principio del tiempo *creó de la nada* a una y otra criatura, la espiritual y la corporal, es decir, la angélica y la mundana, y *después la humana,* como común, compuesta de espíritu y de cuerpo» (D 428).

CONCILIO VATICANO I. «Este solo verdadero Dios, por su bondad y virtud omnipotente, no para aumentar la bienaventuranza ni para adquirirla, sino sólo para manifestar su perfección por los bienes que reparte a la criatura, con libérrimo designio, juntamente desde el principio del tiempo, creó de la nada a una y otra criatura, la espiritual y la corporal, esto es, la angélica y la mundana, y luego la *humana,* como común, constituida de espíritu y de cuerpo» (D 1783).

Por su parte, la *Pontificia Comisión Bíblica* declaró expresamente el 30 de junio de 1909 que «no es lícito poner en duda el sentido *literal histórico* sobre la peculiar creación del hombre, la formación de la primera mujer del primer hombre y la unidad del linaje humano» (D 2123).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Abandonada a sí misma, la razón teológica no puede demostrar que el primer hombre haya sido creado por Dios en cuanto al cuerpo, aunque sí en cuanto al alma, como veremos en seguida. La creación de ambas cosas por Dios lo sabemos únicamente por la divina revelación, cuyo testimonio, por otra parte, es incomparablemente más seguro y firme que el de la simple razón natural, puesto que se trata *del testimonio de Dios,* que no puede engañarse, porque es infinitamente sabio, y no puede engañarnos, porque es infinitamente santo.

Para mayor precisión y abundamiento vamos a examinar por separado las cuestiones relativas al origen del *alma humana* en general y al origen del *cuerpo* de nuestros primeros padres Adán y Eva. Finalmente examinaremos la unidad de origen de todo el género humano.

A. Origen del alma humana

443. I. **Errores.** El origen del alma humana es una cuestión que ha preocupado siempre a los hombres de todas las razas y culturas. Son innumerables los sistemas filosóficos que han tratado de explicarlo, sin que ninguno de ellos—fuera del creacionismo, que nos enseña la fe—acierte a dar una solución satisfactoria. Recordamos a continuación las principales herejías y opiniones erróneas que se han formulado a través de los siglos:

a) ETERNIDAD DE LAS ALMAS. Algunos antiguos filósofos, tales como Averroes y acaso el mismo Aristóteles, enseñaron que el entendimiento humano es eterno.

CRÍTICA. Este error es contrario a la fe, que nos enseña que ninguna criatura es eterna. Es también contrario a la experiencia: nadie tiene conciencia de haber existido siempre, sino de todo lo contrario.

b) EMANATISMO. Otros antiguos filósofos dijeron que el alma humana es una partícula de la esencia divina, o una emanación de la substancia de Dios, o el mismo ser infinito evolucionado de diversos modos. Así opinaron Pitágoras, Cicerón y muchos panteístas, estoicos, gnósticos, neoplatónicos, maniqueos y priscilianistas.

CRÍTICA. Este craso error ha sido condenado como herético por la Iglesia en los concilios de Braga (D 235), en el símbolo de la fe de San León IX (D 348) y en el concilio Vaticano I (D 1804). Es contrario también a la razón, ya que la substancia de Dios no se puede dividir, por ser *simplicísima;* no puede sufrir cambios o variaciones, por ser *inmutable;* no puede resolverse en modos contingentes o en substancias finitas, por ser *necesaria* e *infinita,* como quedó demostrado en sus lugares correspondientes.

c) PREEXISTENCIALISMO. Esta doctrina, ideada por Platón y enseñada por Orígenes y algunos de sus discípulos y por los priscilianistas, enseña que las almas preexistían en los espacios etéreos o en el cielo antes de ser condenadas a unirse a sus respectivos cuerpos en castigo de algún pecado cometido.

CRÍTICA. Esta doctrina fue condenada como herética por el papa Vigilio contra los origenistas (D 203) y por el concilio de Braga contra los priscilianistas (D 236). Es también contraria a la experiencia personal de todo el género humano.

d) GENERACIONISMO O TRADUCIANISMO. Esta teoría atribuye el origen del alma humana, lo mismo que el del cuerpo humano, al acto generador de los padres. Ellos son causa del cuerpo y del alma. La forma más burda y material de esta opinión sostiene que el alma es engendrada por el mismo semen material que engendra el cuerpo (traducianismo *material).* Otra forma más espiritual enseña que el alma de los padres engendra la de los hijos por una especie de semen espiritual (traducianismo *espiritual).*

La posibilidad del traducianismo *espiritual* fue defendida en la antigüedad por algunos Santos Padres, entre los que figuran San Gregorio, San Isidoro de Sevilla y el propio San Agustín. Este último, ante la dificultad de explicar la transmisión del pecado original si el alma no procediera de alguna manera de los padres, escribió: «Como una luz se enciende de otra luz, y sin detrimento de un fuego se origina de él otro, así se haga o transmita del alma del padre el alma a la prole» [1]. Como se ve, el santo se limita a conjeturar, sin afirmar nada en definitiva. Por eso, con su sinceridad científica y su actitud plenamente ortodoxa a la vez, escribía el santo a San Jerónimo: «Si la sentencia creacionista no se opone a la doctrina ciertísima de la transmisión del pecado original, sea también mía tal sentencia; si se opone, no sea tampoco tuya»; y añadía que él «desearía que tal sentencia—la creacionista—fuese verdadera» [2].

CRÍTICA. La Iglesia ha rechazado expresamente el generacionismo o traducianismo *espiritual* (cf. D 170.533.1910). Es también incompatible con la simplicidad y espiritualidad del alma humana. En cuanto al generacionismo *material* es un burdo error que no necesita refutación: el espíritu no puede brotar de la materia, como lo más no puede salir de lo menos [3].

2. **Doctrina católica.** Contra estos errores y herejías vamos *a establecer la doctrina católica en forma de conclusiones.*

Conclusión 1.ª El alma humana de cada uno de los hombres es creada por Dios de la nada en el momento mismo de infundirla en el cuerpo. (De fe.)

444. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. No lo dice expresamente en ninguna parte, pero lo insinúa con suficiente claridad en muchas. Citamos algunos textos:

«Formó Yavé Dios al hombre del polvo de la tierra, *y le inspiró en el rostro aliento de vida*, y fue así el hombre ser *animado*» (Gen 2,7).

«En los días de tu juventud acuérdate de tu Hacedor; antes de que... se torne el polvo a la tierra que antes era, y retorne a Dios *el espíritu que El le dio*» (Eccl 12,1-7).

«Porque desconoce (el idólatra) a quien le hizo, al que le *infundió su semejanza con un alma activa* y al que le dio *espíritu vital* (Sap 15,11).

«Por otra parte, hemos tenido a nuestros padres carnales, que nos corregían, y nosotros los respetábamos; ¿no hemos de someternos mucho más al *Padre de los espíritus* para alcanzar la vida?» (Hebr 12,9).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Hemos citado ya la condenación expresa de los errores contrarios a la creación del alma por Dios. He aquí la doctrina positiva de la conclusión.

SÍMBOLO DE LA FE DE SAN LEÓN IX: «Creo y predico que el alma no es parte de Dios, sino que *fue creada de la nada*» (D 348).

[1] *Epist.* 190 c.4 n.15: ML 33,862.
[2] *Epist.* 166, *ad Hieronymum* a.8 n.25: ML 33,731-732.
[3] Cf. I 118,2.

CONCILIO V DE LETRÁN: Define que el alma no es *única* en todos los hombres, sino que se multiplica individualmente «conforme a la muchedumbre de los cuerpos *en que se infunde*» (D 738).

ALEJANDRO VII (año 1661): «Renovamos las constituciones y decretos... publicados por los Romanos Pontífices en favor de la sentencia que afirma que el alma de la bienaventurada Virgen María *en su creación e infusión en el cuerpo* fue dotada de la gracia del Espíritu Santo y preservada del pecado original» (D 1100). Luego las almas las crea Dios y las infunde en los cuerpos.

Pío XII *en la encíclica «Humani generis»*: «La fe católica nos manda sostener que las almas son creadas inmediatamente por Dios» (D 2327).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Ofrecemos al lector un doble argumento, negativo y positivo:

1.º *Por refutación de las sentencias contrarias.* Como hemos visto, las almas no pueden ser eternas, porque sólo Dios lo es. Tampoco pueden proceder por emanación de la substancia divina, por ser ésta simplicísima, inmutable, necesaria e infinita. Ni tampoco puede ser engendrada por el cuerpo ni por el alma de los padres, puesto que el alma es espiritual, simple e indivisible. Luego sólo puede provenir por creación inmediata de Dios.

2.º *Por la naturaleza espiritual del alma.* El *fieri* o formación de un ser tiene que estar forzosamente en la misma línea de ese ser (v.gr., la fabricación de una cosa material arranca o parte de la materia; el desarrollo de una idea espiritual arranca o parte del entendimiento espiritual). Ahora bien: siendo el alma una substancia *espiritual* subsistente en sí misma, y no como accidente de otro ser, su *fieri* o formación tiene que ser también de orden puramente espiritual. Pero un *fieri* o formación puramente *espiritual* supone necesariamente la ausencia de toda clase de materia preexistente. Ahora bien, en eso precisamente consiste la creación: en sacar una cosa de la nada sin ninguna materia preexistente[4].

De donde se sigue que el *espíritu subsistente en sí mismo* no puede venir a la existencia sino por creación inmediata de Dios; a diferencia del espíritu *accidental* (v.gr., las ideas de la mente), que no son sino accidentes emanados de una substancia espiritual ya existente, que no requieren, por lo mismo, la acción creadora de Dios.

Conclusión 2.ª El alma humana es infundida por Dios en el cuerpo de cada uno de los hombres en el momento mismo de su concepción. (Sentencia probabilísima y moralmente cierta.)

445. Sobre esta cuestión existen dos sentencias principales:

1.ª Según la opinión del escolasticismo aristotélico, en el embrión humano se suceden temporalmente tres formas vitales distintas, de suerte que al principio de la generación existe tan sólo una forma puramente *vegetativa*, que es substituida más tarde por otra *sensitiva*, y, finalmente, cuando la materia está ya suficientemente dispuesta para ello, infunde Dios el alma *intelectiva* o espi-

[4] Cf. I 90,2; *Contra gent.* II 87.

ritual. Así opinaron Santo Tomás y casi todos los teólogos medievales y, en nuestros días, muchos filósofos y teólogos, como Liberatore, Lorenzelli, cardenal Mercier, Lanza, Boyer, etc.

Santo Tomás expone el argumento fundamental de esta opinión en la siguiente forma:

«Como el alma se une al cuerpo como *forma*, no se une sino al cuerpo del cual es propiamente acto. Pero el alma es acto del cuerpo *organizado;* luego antes de estar organizado el cuerpo, el alma no está en el semen actualmente, sino sólo en potencia o virtualmente» [5].

«En conclusión, se debe afirmar que, pues la generación de un ser es siempre corrupción de otro, es necesario decir que, tanto en el hombre como en los demás animales, al venir una forma superior se corrompe la forma precedente; pero de tal manera que en la forma siguiente queda todo lo que había en la anterior, más lo que ella trae de nuevo; y de este modo se llega, mediante diversas generaciones y corrupciones, a la última forma substancial, así en el hombre como en los otros animales. Lo cual puede observarse palpablemente en los animales que se engendran en la putrefacción. Por consiguiente, debe decirse que el alma intelectiva es creada por Dios al completarse la generación humana, y que esta alma es, a un mismo tiempo, sensitiva y vegetativa, corrompiéndose las formas que la precedieron» [6].

2.ª La mayoría de los filósofos y teólogos modernos afirman, sin embargo, que el alma racional es infundida por Dios en el momento mismo de la concepción, o sea cuando el óvulo femenino es fecundado por el espermatozoide masculino. Se fundan, principalmente, en las siguientes razones:

a) Si en el embrión humano se sucedieran tres formas substanciales distintas (vegetativa, sensitiva y racional), el padre no engendraría a un hijo racional, sino vegetal, que, transcurrida ya la acción del padre, perdería la primitiva forma vegetativa y adquiriría la de animal para convertirse finalmente en hombre.

b) El alma intelectiva *puede* y *debe* presidir todo el desarrollo del embrión desde el comienzo del mismo. *Puede*, por cuanto está dotada en forma eminente de las virtualidades vegetativas y sensitivas que habrían de desempeñar aquellas supuestas formas precedentes. Y *debe*, para que desde el primer momento se trate *formalmente* de un embrión humano y no sólo radicalmente o en potencia.

c) La moderna embriología ha puesto del todo en claro que el embrión humano comienza a alimentarse desde el primer momento con *alimentos orgánicos*, a la manera del hombre (no con alimentos inorgánicos a la manera de los vegetales), y experimenta *sensaciones* a la manera de los animales (cosa que no se da en los vegetales). Luego al menos la forma puramente *vegetativa* está en contradicción con la ciencia embriológica moderna.

d) La Iglesia, sin dirimir infaliblemente esta cuestión, se inclina francamente a esta segunda opinión cuando prescribe en el Código Canónico:

[5] Cf. *Contra gent.* II 89.
[6] Cf. I 118,2 ad 2.

«Ha de procurarse que todos los fetos abortivos, *cualquiera que sea el tiempo a que han sido alumbrados*, sean bautizados en absoluto, si ciertamente viven; si hay duda, bajo condición» (cn.747).

Como se ve, las razones que abonan la segunda opinión son muy serias y, por lo mismo, prácticamente hay que atenerse a ella, *sobre todo en lo referente al bautismo*, que debe administrarlo sin pérdida de tiempo *cualquier persona* a cualquier feto abortivo, aunque sea recientísimo y no tenga todavía ninguna apariencia humana (al menos bajo la condición: «*Si vives*, yo te bautizo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo»).

B. Origen del cuerpo humano

446. No hay duda alguna de que el cuerpo de cualquiera de los descendientes de Adán procede inmediatamente de sus padres por generación natural. Pero cabe preguntar si en la formación por Dios del cuerpo del primer hombre, Adán, tal como le describe la Sagrada Escritura (Gen 2,7), hay que interpretar a la letra lo del *polvo de la tierra*, o si puede verse en esa expresión una simple *metáfora* a través de la cual fuera lícito pensar en algún antecedente animal del cuerpo del primer hombre. Hay que precisar también qué sentido tiene lo de la *costilla* de Adán en la formación del cuerpo de la primera mujer (Gen 2,21).

Sobre ambas cosas se han formulado a través de los siglos centenares de opiniones, dentro y fuera del campo católico. Las hay para todos los gustos. Nosotros vamos a exponer brevemente en dos sencillas conclusiones el estado actual de la teología católica en torno a estas cuestiones.

Conclusión 1.ª No es preciso entender a la letra lo del «polvo de la tierra» en la formación del cuerpo de Adán. En absoluto, Dios pudo utilizar el cuerpo de un animal, perfeccionándolo e infundiéndole el alma racional para convertirle en hombre. Pero esta hipótesis está muy lejos todavía de poderse convertir en tesis científicamente demostrada. (Sentencia ordinaria y común entre los teólogos modernos.)

447. Escuchemos, en primer lugar, el comentario de la exégesis católica moderna al relato bíblico de la formación del primer hombre «del polvo de la tierra» (Gen 2,7), que tiene características claramente metafóricas [1]:

«Con toda naturalidad, el autor sagrado presenta a Dios trabajando como un alfarero en la modelación de un cuerpo arcilloso, al que le imprime el hálito de vida: «Formó Yavé Elohim al hombre del polvo de la tierra y le inspiró en el rostro (literalmente en *sus narices)* aliento de vida», y por ello se convirtió en «ser animado» o «alma viviente». La descripción no puede ser más antropomórfica. Es de experiencia universal que el cuerpo humano, después de muerto, se convierte en *polvo;* por ello, según el modo primitivo de discurrir, si el cuerpo humano al morir se convierte en polvo, es que fundamentalmente está hecho de *polvo*. Este origen del cuerpo huma-

[1] Cf. *Biblia comentada* por los profesores de Salamanca, vol.1 (BAC, Madrid 1960) p.74-75.

no a partir del polvo aparece en la literatura clásica greco-latina [2] y en el folklore oriental [3]. La divinidad egipcia Khnum es presentada como un alfarero en su torno formando los cuerpos de los hombres, ante cuyas narices pone el jeroglífico expresivo *de la vida*. Ya hemos visto cómo Marduk forma a los primeros hombres de su sangre amasada con arcilla. En todos estos mitos se trata de destacar la categoría excepcional del ser humano, que es formado especialmente por la misma divinidad.

En el relato bíblico parecen distinguirse dos principios en el hombre: uno corporal (el polvo) y otro indefinido, infundido directamente por Dios, que es llamado *aliento de vida*. La palabra hebrea *nesemáh*, que hemos traducido por *aliento*, tiene un sentido muy diverso en la Biblia, pues se aplica al principio vital que anima el cuerpo humano [4], al espíritu humano como principio *intelectual* [5]. En el contexto del relato del Génesis parece que se trata del *hálito* que comunica fisiológicamente la vida al cuerpo humano. Por ello, gráficamente dice el hagiógrafo que se lo infundió «en las narices», porque por ellas sale la respiración, signo de la vida. Al morir el hombre, el *nesemáh* es recogido por Dios [6], mientras que el *nefes* (persona-alma humana) va al *seol*. En nuestro caso, el autor sagrado *sólo quierè destacar la intervención directa de Dios en la formación del hombre*. En la narración del capítulo anterior se dice simplemente que Dios le creó «a imagen y semejanza suya», con lo que se proclama claramente su dignidad y elevación sobre el resto de los animales. Aquí se insiste en la constitución biológica y fisiológica, pero es difícil saber el sentido que el hagiógrafo da a los términos *nefes* y *nesemáh*, que pueden incluir, además de lo fisiológico, lo psíquico.

De esta descripción pintoresca han querido sacar no pocos autores argumentos contra la teoría *evolucionista* del cuerpo humano. Ya hemos dicho que el hagiógrafo es un catequista y no un profesor de ciencias; por tanto, su juicio *formal* no recae sobre la naturaleza objetiva e íntima de las cosas. Se expresa al modo de su tiempo, y, como buen pedagogo, procura poner al alcance de sus lectores de modo gráfico altas ideas teológicas, como la de que el hombre viene de Dios y que Dios tiene una especialísima providencia de él. Para expresar estas ideas recogió del ambiente concepciones populares sobre el origen del cuerpo humano, que son, en realidad, en la narración un ropaje literario externo. Ya tendremos ocasión de destacar otros antropomorfismos pintorescos en este capítulo. Así, pues, el autor sagrado ni es *evolucionista* ni *antievolucionista*, sencillamente porque no se planteó el problema del origen *científico* del hombre, sino el de su *origen religioso*, como ser procedente de Dios» [7].

En virtud de estos principios, no es necesario interpretar al pie de la letra lo del *polvo de la tierra* en el relato bíblico de la formación del primer hombre por Dios. El dato revelado se salvaría perfectamente aun en el supuesto de que Dios hubiese utilizado un animal superior (v.gr., un mono), perfeccionándolo anatómicamente e infundiéndole el alma racional que lo convertiría en hombre. Tan fácil y sencillo le resultaría a Dios hacerlo así como fabricar un cuerpo de arcilla, como no utilizar materia alguna pre-

[2] Cf. PAUSANIAS, X 3,4; OVIDIO, *Metamorf.* I 82; JUVENAL, *Sátiras* XIV 35.

[3] Cf. FRAZER, *Le folklore dans L'Ancien Testament* (París 1924) p.6s. El autor es muy parcial en sus apreciaciones; no obstante, en su obra hay datos interesantes utilizables.

[4] 1 Reg 17,17; Is 2,22; 42,5; Iob 27,3; Dan 10,17.

[5] Prov 20,27; Iob 26,4.

[6] Iob 34,14.

[7] Véase M. GARCÍA CORDERO, *Evolucionismo, poligenismo y exégesis bíblica:* CT (1951) p.459-481.

existente, haciéndolo brotar sencillamente de la nada. En cualquiera de las tres versiones se salva perfectamente el principio *formal* revelado, o sea que *el hombre ha sido creado por Dios*. Esto es lo que hay que mantener a todo trance, ya que su negación o puesta en duda comprometería formalmente la fe.

Salvado este dato fundamental, queda amplio margen a los científicos, exegetas y teólogos para exponer sus teorías e hipótesis en torno a la formación del cuerpo del primer hombre por Dios. Es preciso reconocer que la hipótesis de los antecedentes animales del cuerpo del primer hombre se va abriendo paso cada vez con más fuerza, aunque está muy lejos de poderse presentar como tesis científicamente demostrada. Hasta ahora la ciencia antropológica no ha podido encontrar todavía un esqueleto o fósil animal que señale claramente el tránsito del cuerpo del *antropoide* al del *homo sapiens*. «La opinión clásica—dice Bernard Neuvelmans [8]—, según la cual el hombre desciende del mono, no es defendible en el estado actual de nuestros conocimientos. Desde hace ya tiempo los anatomistas, médicos, embriólogos y zoólogos han descubierto en el hombre tantos caracteres primitivos con relación a los otros primates *y aun a todos los mamíferos*, que parece que su origen debe ser empujado hasta el mismo origen de esta clase».

Sea de ello lo que fuere y cualquiera que sea el resultado a que puedan llegar las ciencias antropológicas modernas, jamás podrán comprometer la afirmación fundamental de la Biblia de que el primer hombre fue creado por Dios, puesto que este dato no depende en modo alguno de los hallazgos científicos, sino que está totalmente y en absoluto al margen de ellos. Por eso la Iglesia deja en libertad a los científicos y teólogos para que sigan investigando, aunque con la debida prudencia para no dar como resultados definitivos hallazgos más o menos probables que más tarde haya que abandonar en nombre de la misma ciencia. Escuchemos a este respecto las sapientísimas normas dadas por el inmortal Pontífice Pío XII en su encíclica *Humani generis:*

«Por eso el magisterio de la Iglesia no prohibe que, según el estado actual de las ciencias humanas y de la sagrada teología, se trate en las investigaciones y disputas de los entendidos en uno y otro campo de la doctrina del *evolucionismo*, en cuanto *busca el origen del cuerpo humano en una materia viva y preexistente*—pues las almas nos manda la fe católica sostener que son creadas inmediatamente por Dios—; pero de manera que con la debida gravedad, moderación y templanza se sopesen y examinen las razones de una y otra opinión, es decir, de los que admiten y los que niegan la evolución, y con tal de que todos estén dispuestos a obedecer al juicio de la Iglesia, a quien Cristo encomendó el cargo de interpretar auténticamente las Sagradas Escrituras y defender los dogmas de la fe. Algunos, empero, con temerario atrevimiento, traspasan esta libertad de discusión al proceder como si el mismo origen del cuerpo humano de una materia viva preexistente fuera cosa absolutamente cierta y demostrada por los indicios hasta ahora encontrados y por los razonamientos de ellos deducidos, y como

[8] En *Sciences et Avenir*, febrero de 1954.

si, en las fuentes de la revelación divina, nada hubiera que exija en esta materia máxima moderación y cautela» (D 2327).

Todo esto se refiere a la formación del cuerpo del primer hombre. Veamos ahora lo relativo a la formación de la primera mujer según los datos revelados.

Conclusión 2.ª Tampoco es preciso interpretar literalmente el relato bíblico de la formación de la primera mujer a base de una costilla de Adán. (Sentencia ordinaria y común entre los teólogos modernos.)

448. Recordemos en primer lugar el relato bíblico con todo su contexto:

«Y se dijo Yavé Dios: No es bueno que el hombre esté solo, voy a hacerle una ayuda semejante a él. Y Yavé Dios trajo ante Adán todos cuantos animales del campo y cuantas aves del cielo formó de la tierra, para que viese cómo los llamaría, y fuese el nombre de todos los vivientes el que él les diera. Y dio Adán nombre a todos los ganados, y a todas las aves del cielo, y a todas las bestias del campo; pero entre todos ellos no había para Adán ayuda semejante a él.

Hizo, pues, Yavé Dios caer sobre Adán un profundo sopor, y dormido, tomó una de sus costillas, cerrando en su lugar la carne; y de la costilla que de Adán tomara, formó Yavé Dios a la mujer y se la presentó a Adán. Adán exclamó: «Esto sí que es ya hueso de mis huesos y carne de mi carne. Esto se llamará *varona*, porque del varón ha sido tomada. Dejará el hombre a su padre y a su madre y se adherirá a su mujer, y vendrán a ser los dos una sola carne» (Gen 2,18-24).

Escuchemos ahora la explicación de la exégesis católica moderna [9]:

«¿Podemos concebir una explicación más plástica y realista del amor conyugal? Después de haber hecho notar al autor sagrado que el hombre sentía misteriosas atracciones hacia un ser que no conoce, pero que entrevé, nos describe el origen del matrimonio en los planes de Dios. Es la otra verdad que el autor sagrado quiere destacar. En la antigüedad, la mujer estaba muy postergada... El hagiógrafo quiere hacer ver cómo entra en los planes divinos primitivos la mujer, su misión en la sociedad; en el capítulo siguiente dirá que está destinada a ser «madre de los vivientes» (Gen 3,20).

¿Qué pensar de la historicidad de esta escena, en la que se presenta a la mujer creada después del hombre y formada de una de sus costillas?

Debemos tener en cuenta el género literario del capítulo, en el que abundan los antropomorfismos: Dios modeló como un alfarero el cuerpo del hombre de la arcilla, plantó personalmente los árboles del paraíso, hizo desfilar todos los animales ante Adán para entretenerle y nombrarle lugarteniente suyo, y ahora hace de cirujano, como después hará de sastre confeccionando el primer vestido que cubrirá la desnudez de los primeros padres. Naturalmente, estos antropomorfismos no han de ser tomados al pie de la letra, sino que son *metáforas* de una gran *parábola en acción* que es la narración del origen del hombre como procedente de Dios y bajo su providencia particular. La interpretación literalista de estas escenas ha planteado una serie de cuestiones que hoy nos hacen sonreír. Como en casos anterio-

9 Cf. *Biblia comentada* por los profesores de Salamanca, vol.1 (BAC, Madrid 1960) p.80-81.

res, podemos ver en estos detalles el eco de explicaciones populares folklóricas recogidas por el hagiógrafo como ropaje literario de sus enseñanzas doctrinales.

Las palabras del versículo 24 («Dejará el hombre a su padre y a su madre y se adherirá a su mujer, y vendrán a ser los dos una sola carne») parecen ser una reflexión del autor sagrado y no del propio Adán. El amor conyugal debe ser superior al paterno y materno, de tal forma que, para unirse a la mujer, ha de abandonar el hombre a sus propios padres. Y la finalidad de esa unión es la propagación de la especie, la transmisión de la vida: *y vendrán a ser los dos una sola carne* [10].

Toda esta narración tenía por finalidad destacar la función complementaria de la mujer respecto del hombre en orden al matrimonio. El hagiógrafo, con mano maestra, empieza aludiendo al misterioso atractivo sexual, para después declarar que la mujer es de la misma dignidad que el hombre, ya que está formada del mismo cuerpo. Creemos que a este relato de la formación de la mujer, como al anterior sobre la formación del hombre, son aplicables las palabras de Pío XII: «se trata de una descripción *popular* del origen del género humano» [11].

Hasta aquí los resultados de la exégesis escriturística católica, con la que están fundamentalmente conformes la casi totalidad de los teólogos modernos.

Por su parte, la Pontificia Comisión Bíblica en su decreto sobre el contenido dogmático de estos primeros capítulos del Génesis declaró que es preciso retener, entre otras cosas, la historicidad de «la peculiar creación del hombre y la formación de la primera mujer del primer hombre» (D 2123), pero sin precisar concretamente el *modo* de ambas cosas. Esta declaración de la Comisión Bíblica deja, pues, amplio margen para una interpretación metafórica de la *costilla*, con tal de salvar el principio de que la primera mujer procedió del primer hombre, aunque sea de un modo misterioso y completamente desconocido por nosotros.

C. Unidad de origen de todo el género humano

Otra tesis fundamental de la doctrina antropológica católica es la del *monogenismo*, o sea la de que *todo el género humano*, a pesar de la diversidad de razas y colores, *procede de un solo tronco común* constituido por la primera pareja humana, Adán y Eva, que son, por lo mismo, los protoparentes de toda la humanidad. Vamos a establecer la doctrina católica en forma de conclusión.

Conclusión. Todo el género humano procede de la primera pareja humana, o sea, de Adán y Eva. (Completamente cierta y próxima a la fe.)

449. ERRORES. En el siglo XVII (a.1655) el calvinista Isaac de la Peyrère formuló su teoría de los hombres *preadamitas*, según la cual en el primer capítulo del Génesis se nos describe la creación del primer hombre, anterior a Adán, que fue el padre de todos los gentiles; y en el segundo capítulo se nos describe la creación

10 Cristo ve en esta frase la indisolubilidad del matrimonio (Mc 10,9).
11 EB 599.

de Adán, padre de los judíos. Según esta teoría, sólo los hebreos serían descendientes de Adán.

Existe también la teoría de los hombres *coadamitas*, según la cual Dios creó varios hombres de la misma especie y los distribuyó por las distintas regiones de la tierra para que fuesen cabezas de sus diversas familias. Es la teoría poligenista de Agassiz y sus discípulos.

Contra estos errores he aquí las pruebas de la conclusión:

a) La Sagrada Escritura. No lo dice de manera expresa, pero lo insinúa con la suficiente claridad para disipar toda duda razonable:

«Al tiempo de hacer Yavé Dios la tierra y los cielos, no había aún arbusto alguno en el campo, ni germinaba la tierra hierbas, por no haber llovido Yavé Dios sobre la tierra, *ni haber todavía hombre que la labrase*» (Gen 2, 4-5). Luego antes de la creación de Adán no había hombre alguno sobre la tierra.

«Pero entre todos ellos (los animales) *no había para el hombre ayuda semejante a él*» (Gen 2,20). Luego Adán se encontraba completamente solo antes de la creación de Eva.

«Ella—la divina sabiduría—fue la que guardó al primer hombre, *al que primeramente formaste para ser padre del mundo*, y le salvó en su caída» (Sap 10,1). No puede decirse de manera más clara que Adán es la cabeza de toda la humanidad.

«El hombre llamó Eva a su mujer, por ser *la madre de todos los vivientes*» (Gen 3,20). Tampoco este texto puede ser más claro y expresivo.

Como se ve, la doctrina de la conclusión se encuentra en la Sagrada Escritura en forma del todo clara e inequívoca.

b) El magisterio de la Iglesia. Tampoco la Iglesia ha definido expresamente la doctrina de la conclusión, pero la enseña clara y abiertamente de suerte que no sea posible la menor duda:

Concilio de Trento. Enseña en sendos cánones dogmáticos que «la prevaricación de Adán le dañó a él y a toda su descendencia» (D 789) y que «el pecado de Adán, que es por su origen *uno* solo, se transmite a *todos* por propagación y no por imitación» (D 790). Todo lo cual no sería verdadero si no todos los hombres descendiesen de Adán.

Pontificia Comisión Bíblica. Según su expresa declaración, la *unidad del género humano* es uno de aquellos hechos que afectan a los fundamentos de la religión cristiana y que, por tanto, deben ser entendidos en su sentido literal e histórico (cf. D 2123).

Pío XII. En su encíclica *Humani generis*, inmediatamente después del párrafo que hemos citado en nuestra conclusión anterior acerca de la posibilidad del origen animal del cuerpo del primer hombre creado por Dios, escribe el inmortal pontífice:

«Mas cuando se trata de otra hipótesis, la del llamado *poligenismo*, los hijos de la Iglesia no gozan de la misma libertad. Porque los fieles no pueden abrazar la sentencia de los que afirman o que después de Adán existieron en la tierra verdaderos hombres que no procedieron de aquél *como del primer padre de todos por generación natural*, o que Adán significa una especie de muchedumbre de primeros padres. No se ve por modo alguno cómo

puede esta sentencia conciliarse con lo que las fuentes de la verdad revelada y los documentos del magisterio de la Iglesia proponen sobre el pecado original, que procede del pecado verdaderamente cometido por un solo Adán y que, transfundido a todos por generación, es propio de cada uno» (D 2328).

c) La razón teológica. Como es natural, la razón humana no puede demostrar positivamente la doctrina de la conclusión. Pero puede resolver satisfactoriamente las dificultades que se le pueden oponer, nacidas, principalmente, de las diferencias tan notables que se observan entre las diversas razas humanas, que parecen comprometer la tesis de la unidad de todo el género humano. He aquí las principales dificultades y su razonable solución [1].

Dificultad. Las diversas razas humanas, principalmente la *caucásica, mongólica, etíope, americana* y *malaya*, con la variedad de su color, estructura, facultades mentales, clase de cabello, conformación del cuerpo, etc., parecen argüir diversidad de origen racial.

Respuesta. En todos los individuos del género humano, aunque pertenezcan a las más remotísimas estirpes y razas, se observa un número incomparablemente mayor de afinidades que de discrepancias, de suerte que las razones de afinidad ofrecen un argumento mucho más claro en favor de la unidad de origen que las diferencias accidentales en favor de su diversidad. He aquí las principales afinidades y características comunes:

a) Morfológicas: todos tienen la misma estructura y número de los órganos, idéntica distribución en el organismo, constitución bípeda, etc.

b) Fisiológicas: las mismas funciones orgánicas en orden a la conservación del individuo y de la especie, el grado de calor, número de pulsaciones, duración media de la vida, leyes de la generación, gestación y parto, inclinaciones, instintos y, sobre todo, la interfecundidad ilimitada entre las diversas especies y la propensión genésica entre todos los individuos de la especie humana cualquiera que sea la raza o estirpe a que pertenecen

c) Psicológicas: todos son seres inteligentes (aunque en muy diversos grados, según su educación y su cultura), todos tienen conceptos universales, una lengua articulada para expresar a los demás sus propios pensamientos, capacidad de progreso en todos los órdenes, etc.

d) Religiosas: todos los pueblos del mundo profesan alguna religión, todos creen en un Ser supremo, todos admiten la inmortalidad del alma, los premios o castigos ultraterrenos, etc.

Las diferencias de color, estatura, forma del cráneo, cabellos, etc., que se observan entre algunas razas humanas son completamente *accidentales*, puesto que se encuentran a veces entre los individuos de una misma estirpe (morenos, rubios, pelo liso o rizado, color de los ojos, etc.) y pueden explicarse por causas puramente naturales, tales como la gran variedad de climas, alimentos, trabajos, costumbres, géneros de vida, herencias atávicas, etc. Mediante el simple cruce de diversas razas pertenecientes a una misma especie de animales (perros, caballos, etc.) se pueden obtener naturalmente

[1] Cf. Zubizarreta, o.c., vol.2 n.735; Sagüés, *Sacrae Theologiae Summa* vol.2 (BAC, Madrid 1952) n.552-553.

mayores diferencias morfológicas que las que existen entre una estirpe humana y otra cualquiera de las más remotas.

DIFICULTAD. La diversidad de idiomas y dialectos existente en el mundo es tan grande—unos ochocientos idiomas y cinco mil dialectos—, que no parece que pueda conciliarse con la unidad de origen del género humano.

RESPUESTA. Antiguamente esta dificultad era mucho más aparatosa que hoy día. Los modernos estudios de filología comparada la resuelven hoy satisfactoriamente. Eruditísimos filólogos han comprobado que entre lenguas e idiomas que se creían radicalmente distintos existe una gran afinidad, de suerte que todas las lenguas del mundo actualmente conocidas se pueden reducir a dos o tres familias. Algunos dicen que son solamente dos: la *indo-europea* y la *siro-arábica*. Otros dicen que son tres los tipos fundamentales: la *monosilábica*, *aglutinativa* y *flexible* [12]. De lo cual fácilmente puede deducirse que todas las lenguas proceden de una madre común. La diversidad se explicaría suficientemente por una larga evolución a través de los distintos pueblos, climas, culturas, influjos políticos o sociales, etc.

DIFICULTAD. Si todo el género humano procede de una sola pareja humana asiática, ¿cómo se explica la presencia de personas humanas en América y Oceanía, separadas del continente asiático por la inmensidad del mar?

RESPUESTA. En primer lugar, no les faltaron medios para trasladarse a aquellas remotas regiones. La ciencia moderna cree, no sin gran fundamento, que la distribución en el globo terrestre de los continentes y de los mares no siempre ha sido la misma. Así, por ejemplo, se cree que Oceanía estuvo unida en otros tiempos al continente africano, y que en el océano Atlántico existieron muchas islas (Atlántida) que desaparecieron en el decurso de los siglos. Sin necesidad de nada de esto, el acceso a Oceanía desde Asia no era difícil a través del archipiélago malaico; y el tránsito a América pudo hacerse más fácilmente todavía por el estrecho de Behring, como afirman muchos, o por el Japón, vía Kouro-Sivo, como quieren otros, o por Europa, vía Islandia-Groenlandia, como es muy verosímil.

Además de esto, en América y Oceanía se han encontrado pruebas decisivas del origen ultramarino de sus primitivos moradores: tradiciones populares, inscripciones sepulcrales, vestigios de religiones asiáticas, etc.

[12] Cf. MEIGNAN, *Le monde et l'homme primitif* c.11; MAX MÜLLER, *La science du langage* (París 1864) p.426; TROMBETTI, *L'unità d'origine del linguaggio* (Bolonia 1905); ASSIRELLI, *L'origine du langage:* «Scientia» 85 (1950) 320-323.

ARTÍCULO 2

EL HOMBRE, IMAGEN DE DIOS

Como hemos visto en el artículo anterior, en el relato bíblico de la creación se nos dice que el hombre fue creado «a imagen y semejanza de Dios» (Gen 1,26-27). Esta sencilla expresión está cargada de contenido teológico—Santo Tomás le dedica toda una cuestión dividida en nueve artículos—, y por eso vamos a examinarla con la atención que se merece. Como siempre recogeremos en forma de conclusiones breves y sencillas los puntos fundamentales de la doctrina teológica en torno a esta cuestión.

Conclusión 1.ª El hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. Sin embargo, esta imagen divina no es unívoca y perfecta, sino analógica e imperfecta. (De fe la primera parte, teológicamente cierta la segunda.)

450. La primera parte de esta conclusión consta expresamente en la divina revelación (Gen 1,26-27) y es, por consiguiente, de fe.

La segunda parte es teológicamente cierta y no ofrece tampoco dificultad alguna. Sólo el Verbo divino es Imagen unívoca y perfectísima del Padre, como vimos en su lugar correspondiente (cf. n.291). Las criaturas no pueden serlo en esta forma, en virtud de la distancia infinita que existe entre el Creador y las criaturas. Sólo cabe en ellas, por tanto, una imagen o semejanza analógica e imperfecta, que, sin embargo, eleva al hombre a una dignidad sublime, incomparablemente por encima de toda la creación corpórea y animal. Escuchemos al Doctor Angélico [1]:

«Como dice San Agustín, donde hay imagen hay también semejanza, pero donde hay semejanza no siempre hay imagen. La semejanza es algo esencial a la imagen; pero la imagen añade al concepto de semejanza el ser *sacada de otro*, ya que se llama imagen precisamente por hacerse imitando a otro. De ahí que un huevo, por más que sea semejante e incluso igual a otro huevo, no es imagen del mismo, puesto que no procede de él.

La igualdad, en cambio, no es esencial a la imagen, porque, como dice también San Agustín, donde hay imagen no siempre hay igualdad, como se ve en la imagen de alguno reflejada en el espejo. La igualdad, sin embargo, es esencial a la imagen *perfecta* (v.gr., en el Verbo divino, imagen perfecta del Padre y en todo igual a El), a la cual no falta nada de lo que tiene el objeto del que está tomada.

Es evidente que en el hombre hay una semejanza de Dios, puesto que procede de El como ejemplar; pero no es una semejanza de igualdad, ya que el ejemplar es infinitamente superior a lo ejemplado. Hay, pues, en el hombre una imagen de Dios, pero no perfecta, sino imperfecta. Y esto da a entender la misma Sagrada Escritura cuando dice que el hombre está hecho «a imagen de Dios», porque la preposición «a» indica acercamiento, que sólo es posible entre cosas distantes».

[1] Cf. I 93,1. El paréntesis explicativo es nuestro.

Al explicar la diferencia entre la imagen imperfecta, propia del hombre, y la perfecta, propia del Verbo, escribe el Doctor Angélico:

«El *Primogénito de toda criatura* (Col 1,15) es la imagen perfecta de Dios, que cumple exactamente las condiciones esenciales a la imagen. Por eso se dice de El que es «imagen», no «a imagen». El hombre, en cambio, es imagen por la semejanza; pero es «a imagen» por la imperfección de esa semejanza. Y, puesto que la semejanza perfecta de Dios sólo puede darse en la identidad de naturaleza, su imagen se da en el Verbo como la imagen del rey en su hijo natural; mas en el hombre, como en una naturaleza ajena, se da la imagen de Dios como la imagen del rey en una moneda de plata, en expresión de San Agustín» (ad 2).

Conclusión 2.ª En las criaturas irracionales se da una huella o vestigio de Dios; pero de ninguna manera una imagen, ni siquiera imperfecta.

451. La huella o vestigio que un caminante deja sobre la nieve indica, sin duda alguna, que por allí ha pasado alguien; pero no ha dejado impresa su *imagen*, ni siquiera de manera imperfecta, sino tan sólo un rastro o vestigio muy lejano e imperfecto. Para constituir *imagen* es necesario la semejanza en la *especie*, como se da la imagen del rey en su hijo; o, al menos, en un *accidente propio de la especie*, principalmente la figura, como se da, por ejemplo, cuando decimos que está la imagen del rey en la moneda.

Las cosas se asemejan a Dios, en primer lugar y de un modo muy común, en cuanto que *existen;* en segundo lugar, en cuanto que *viven*, y, finalmente, en cuanto que *saben* o *entienden*. Estas últimas alcanzan la máxima semejanza con Dios que se puede obtener en el plano *natural* de las criaturas, y, por lo mismo, sólo las criaturas intelectuales son, propiamente hablando, a imagen y semejanza de Dios [2].

De esta doctrina se deduce que *un solo hombre*, en cuanto imagen de Dios, *vale más intensivamente que todo el Universo material:*

«El universo—escribe Santo Tomás—es más perfecto en bondad que la criatura intelectual, de un modo *extensivo* y *difusivo*. Pero en el aspecto *intensivo* y *colectivo*, la semejanza de la perfección divina se encuentra más en la criatura intelectual, que es capaz del Sumo Bien» [3].

Esto mismo dice San Juan de la Cruz en uno de sus famosos *avisos y sentencias:*

«Un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo; por tanto, sólo Dios es digno de él» [4].

[2] Cf. I 93,2.
[3] Ibid., ad 3.
[4] SAN JUAN DE LA CRUZ, *Avisos y sentencias* n.32: «Vida y obras», 2.ª ed. (BAC, Madrid 1950) p.1286.

Conclusión 3.ª La imagen de Dios es más perfecta absolutamente en el ángel que en el hombre; pero en algún aspecto secundario es más perfecta en el hombre que en el ángel.

452. Absolutamente hablando, la imagen de Dios es más perfecta en los ángeles que en el hombre, puesto que la naturaleza intelectual angélica es más perfecta que la humana y, por lo mismo, la semejanza con la naturaleza divina es mayor en el ángel que en el hombre. Pero en algunos aspectos secundarios es más perfecta en el hombre que en el ángel. Por ejemplo: el hombre es engendrado por otro hombre (a semejanza de Dios Padre, que engendra a su Hijo), cosa que no ocurre entre los ángeles; y el alma humana está toda entera en todo el cuerpo y en cada una de sus partes (como Dios en el universo entero), mientras que los ángeles están únicamente donde obran, como vimos en su lugar correspondiente (cf. n.361) [5].

Conclusión 4.ª La imagen natural de Dios existe en todo hombre, bueno o malo, justo o pecador. Pero en los justos mediante la gracia se da una imagen mucho más perfecta, que alcanza el sumo grado de perfección en la gloria de los bienaventurados.

453. Escuchemos al Doctor Angélico explicando esta magnífica doctrina [6]:

«Puesto que el hombre se dice que es imagen de Dios por su naturaleza intelectual, lo es principalmente en cuanto que la naturaleza intelectual puede imitarle del modo más perfecto posible. Y le imita de un modo perfecto, en cuanto que Dios se conoce y se ama a sí mismo. De ahí que la imagen de Dios en el hombre puede considerarse de tres modos:

a) Primero, en cuanto que el hombre posee una *aptitud natural para conocer y amar a Dios*, aptitud que consiste en la misma naturaleza de su alma y es común a todos los hombres, buenos o malos.

b) En segundo lugar, en cuanto que el hombre *conoce y ama a Dios* actual o habitualmente, aunque de manera *imperfecta;* y ésta es la imagen procedente de la gracia, que solamente poseen los justos.

c) Finalmente, en cuanto que el hombre *conoce y ama actualmente a Dios de un modo perfecto*, y es la imagen que resulta de la perfecta posesión de Dios en la gloria, y es propia y exclusiva de los bienaventurados».

Conclusión 5.ª Existe también en el hombre una imagen analógica de la Santísima Trinidad, principalmente en virtud de los actos de su entendimiento y de su voluntad.

454. Al exponer esta doctrina hace Santo Tomás un análisis profundísimo, que vamos a recoger con sus propias palabras [7]:

«Aunque en todas las criaturas hay alguna semejanza de Dios, sólo en la criatura racional se encuentra la semejanza de Dios como *imagen*, según hemos visto, y en las demás se encuentra sólo como *vestigio*. Pero la criatura racional es superior a las otras por el entendimiento o mente. De ahí que ni en ella se encuentra la imagen de Dios sino en cuanto a la mente.

[5] Cf. I 93,3.
[6] Cf. I 93,4.
[7] Cf. I 93,6.

En las demás partes de la criatura racional se encuentra únicamente la semejanza de *vestigio*, como en las demás cosas a las cuales se asemeja por ellas.

Puede patentizarse esto considerando el diverso modo de representar que tienen el vestigio y la imagen. Esta representa en semejanza *específica*, como ya vimos, mientras que el vestigio representa únicamente como efecto que imita su causa *sin llegar a la semejanza específica*. Así las huellas que dejan los animales en sus movimientos se llaman vestigios; de igual modo, la ceniza es vestigio del fuego y la desolación de la tierra es vestigio de un ejército enemigo.

Puede, por lo tanto, verse la diferencia entre las criaturas racionales y las irracionales en dos elementos: en cuanto a la representación de la naturaleza divina y en cuanto a la representación de la Trinidad increada.

a) En cuanto a la representación o semejanza de la naturaleza divina, las criaturas racionales parecen llegar a constituir en cierto modo una representación *específica*, en cuanto que imitan a Dios no sólo como ser *viviente*, sino como *inteligente*, según hemos dicho. Las criaturas irracionales, en cambio, no entienden, pero aparece en ellas un *vestigio* del entendimiento que las produce, si consideramos su armónica disposición.

b) De igual manera, como la Trinidad increada se distingue por la procesión del Verbo de la persona del Padre, y la del Amor del Padre y del Hijo, en la criatura racional puede decirse que se da una imagen de la Trinidad increada, según cierta representación *específica*, en cuanto que se da también en ella procesión de un verbo intelectivo y un proceso de amor en la voluntad. En las criaturas irracionales, en cambio, no se da principio de un verbo intelectual ni tampoco de amor; pero aparece en ellas cierto *vestigio* que demuestra su existencia en la causa superior que las creó; porque el hecho mismo de tener la criatura una *substancia modificada* y *finita* demuestra que procede de un *principio* que le dio el ser; su *especie* demuestra el *verbo* creador, como la forma de la casa demuestra la concepción o idea del artífice; y el *orden* o finalidad de la cosa demuestra el *amor* del principio productor, por el cual el efecto se ordena al bien, así como el uso del edificio demuestra la voluntad del artífice.

Así, pues, en el hombre se encuentra la semejanza de Dios *como imagen* en cuanto a la mente, y *como vestigio* en sus otras partes».

Como advierte profundamente Santo Tomás, del hecho de que haya en el hombre una imagen natural de la Trinidad no se sigue que podamos llegar a conocer la existencia del misterio trinitario por las solas luces de la razón, ya que esta imagen natural es muy imperfecta y analógica y, por tanto, es infinita la distancia y diferencia entre la trinidad que hay en nosotros y la Trinidad divina [8].

Aparte de que únicamente *después* de conocer por la divina revelación la *existencia* del misterio trinitario, descubre el hombre en sí mismo una imagen remota de aquel sublime misterio, que jamás hubiera podido sospechar sin la divina revelación.

[8] Cf. I 93,5 ad 3.

Conclusión 6.ª Propiamente hablando, o sea de una manera directa e inmediata, la imagen de la divina Trinidad existe en el alma únicamente cuando tiene al mismo Dios como objeto de su pensamiento y de su amor; pero sólo existe de un modo indirecto y mediato cuando piensa o ama alguna otra cosa distinta de Dios.

455. Escuchemos al Doctor Angélico explicando esta doctrina [9]:

«Como ya hemos dicho, la imagen implica una semejanza que de algún modo constituye una representación de la *especie*. Por ello, la imagen de la Trinidad en el alma ha de considerarse por algo que represente a las personas divinas *específicamente* en la medida que es posible a las criaturas. Hemos dicho también que las personas divinas se distinguen por la procesión del Verbo respecto del Padre que lo engendra y la procesión del Amor respecto de ambos. Mas el Verbo de Dios nace de El según el conocimiento *de sí mismo*, y el Amor procede de Dios en cuanto que se ama *a sí mismo*. Es evidente, por otra parte, que la diversidad de objetos constituye especies distintas de verbo y de amor, ya que no es de especie idéntica en el hombre el verbo que concibe de una piedra que el de un caballo, como tampoco el amor a cada uno de ellos. Por lo tanto, la imagen de Dios en el hombre se considera según el verbo *concebido del conocimiento de Dios* y el amor que de ese conocimiento se deriva. Por eso, la imagen de Dios en el alma se tiene en cuanto que es llevada o puede ser llevada a Dios.

Ahora bien, la mente puede ser llevada hacia una cosa de dos modos: *directa* e inmediatamente, o *indirecta* o mediatamente. Lo segundo sucede cuando, por ejemplo, viendo la imagen de un hombre en el espejo, decimos que somos atraídos hacia el hombre mismo».

Por eso dice San Agustín que «la imagen de Dios no está en la mente por el hecho de que recuerda, se conoce y ama a sí misma, sino porque puede recordar, conocer y amar a Dios, su autor». Mucho menos, por tanto, se considera la imagen de Dios en la mente por relación a los otros objetos, a no ser de una manera *indirecta* o mediata, o sea en cuanto que el conocimiento y amor de los objetos creados pueden llevar al alma al conocimiento y amor del Creador [10].

ARTÍCULO 3

ELEVACION DEL HOMBRE AL ORDEN SOBRENATURAL

456. Examinada la cuestión de la creación del hombre y su magnífica condición de imagen natural de Dios, el orden lógico exige que tratemos ahora de su elevación al orden sobrenatural, que nos preparará el camino para hablar del estado primitivo de justicia original de nuestros primeros padres y de su pérdida por el pecado original, con sus terribles consecuencias para toda la humanidad.

[9] Cf. I 93,8.
[10] Cf. ibid., argumento *sed contra*.

Para proceder de una manera ordenada y lógica vamos a examinar cuidadosamente estos cinco puntos fundamentales:

a) Concepto de natural, sobrenatural y preternatural.
b) Capacidad del hombre por el orden sobrenatural.
c) Relaciones entre lo natural y lo sobrenatural.
d) Distintos estados en que puede concebirse la naturaleza humana.
e) Elevación del hombre al orden sobrenatural.

A. Concepto de natural, sobrenatural y preternatural

Ante todo es preciso fijar con toda exactitud y precisión la terminología que vamos a emplear en este capítulo y en el siguiente en torno a la elevación del hombre al orden sobrenatural y al constitutivo del estado primitivo de justicia original, principalmente en torno a los conceptos de *natural, sobrenatural* y *preternatural.*

a) Noción de «naturaleza», de «natural» y de «orden natural».

457. 1. **Naturaleza.** La palabra *naturaleza* puede tomarse en tres sentidos principales:

a) En cuanto significa o expresa la esencia de una cosa concreta (verbigracia, la naturaleza del oro, de un animal, del hombre). Sentido *individual.*
b) En cuanto significa la esencia de una cosa como principio radical de las operaciones y pasiones que le convienen de por sí. Sentido *dinámico.*
c) En cuanto significa el universo entero (la madre Naturaleza), con todas sus cosas mutuamente dependientes entre sí según leyes determinadas. Sentido *colectivo.*

En los dos primeros sentidos, la palabra *naturaleza* puede aplicarse analógicamente a la naturaleza divina y a las naturalezas creadas. En el tercer sentido, sólo a estas últimas colectivamente consideradas.

458. 2. **Natural.** Lo natural para cualquier ser es *todo aquello que le conviene según su naturaleza.* Y puede convenirle de alguna de estas seis maneras:

a) CONSTITUTIVAMENTE: y aquí entran todos los elementos que constituyen su esencia (v.gr., el cuerpo y el alma racional en el hombre).

b) EMANATIVAMENTE: o sea las fuerzas y energías que emanan naturalmente de la esencia (v.gr., el entendimiento y la voluntad en el hombre).

c) OPERATIVAMENTE: todo lo que la naturaleza puede producir por sus propias fuerzas u operaciones (v.gr., los actos de entender y de amar en los seres racionales).

d) PASIVAMENTE: todos los fenómenos que otros agentes naturales le pueden naturalmente causar (v.gr., frío, calor, etc.).

e) EXIGITIVAMENTE: todo lo que esa naturaleza exige para su propio desenvolvimiento y perfección natural (v.gr., el concurso divino necesario para que pueda obrar cualquier causa segunda en su propia esfera natural).

f) MERITORIAMENTE: o sea el derecho al premio *natural* proporcionado (v.gr., al jornal merecido por el trabajador). Se refiere únicamente a las acciones morales y libres en el orden puramente ético o natural.

459. 3. **Orden natural.** El orden natural no es otra cosa que *la ordenación de todas las criaturas al fin último correspondiente a su propia naturaleza.* Dios interviene en el orden natural mediante la creación, conservación, concurso y gobernación de cada una de las criaturas en particular y de todas ellas colectivamente consideradas. Y las criaturas se contienen y desenvuelven en el orden natural cuando se disponen convenientemente en sí mismas con su esencia y sus propiedades y se ordenan a su propio fin *natural* mediante los medios oportunos.

b) Noción de «sobrenatural» y de «orden sobrenatural»

460. 1. **Sobrenatural.** De los principios que acabamos de sentar se deduce sin esfuerzo que *sobrenatural es todo aquello que de alguna manera exceda, rebase o trascienda la simple naturaleza en cualquiera de sus acepciones.* Según esto:

a) Para la naturaleza *individual* será «sobrenatural» todo aquello que esté fuera y por encima de su esencia natural (v.gr., la sensibilidad en los minerales, la inteligencia en los animales).

b) Para la naturaleza *dinámica,* todo lo que esté fuera y por encima de sus operaciones y exigencias naturales (v.gr., la gracia santificante en el hombre).

c) Para la naturaleza *colectivamente considerada,* todo aquello que rebase y trascienda las leyes de la misma naturaleza (v.gr., el milagro).

Nótese que lo sobrenatural no puede ser *exigido* por la naturaleza, pero puede perfeccionarla si se le concede gratuitamente por Dios. Es porque lo sobrenatural no es *disconveniente* (sería entonces *contranatural),* sino muy conveniente a la naturaleza; no ciertamente según sus fuerzas, exigencias, etc., sino según su *potencia obediencial o elevable,* como dicen los filósofos.

De manera que sobrenatural no significa contranatural, sino que trasciende, esto es, que está *sobre* lo natural. Lo contranatural —que recibe también el nombre de *violento*—es aquello que va contra la inclinación de alguna naturaleza (v.gr., que una piedra abandonada en el aire suba para arriba en vez de caer al suelo). Lo sobrenatural, en cambio, no va de ningún modo contra la inclinación de la naturaleza, sino que únicamente *la supera.* Como explica Santo Tomás, Dios no hace violencia a las criaturas cuando obra en ellas según su principal inclinación, que es la de obedecer a su Creador, al cual están más connaturalmente sometidas que el cuerpo al alma o el brazo a la voluntad [1].

461. 2. **División de lo sobrenatural.** Vamos a recordar únicamente las dos principales divisiones que nos interesan aquí:

[1] Cf. *Contra gent.* III 100; *S. Th.* I 105,6 ad 1.

a) SOBRENATURAL ABSOLUTO Y RELATIVO. Se entiende por sobrenatural *absoluto* todo aquello que rebasa y trasciende la proporción de *toda naturaleza* creada o creable, o sea lo que supera las fuerzas y exigencias de *cualquier criatura* por muy perfecta que sea. Y sobrenatural *relativo* es todo aquello que rebasa o trasciende únicamente las fuerzas de *alguna* naturaleza creada, pero no las de *toda* naturaleza creada o creable. Y así, por ejemplo, lo que es natural y específico en el hombre (entender, amar), sería sobrenatural para un perro, que carece de las facultades necesarias para realizar esos actos; lo que es natural en el ángel o en el demonio, podría ser sobrenatural para el hombre por exceder sus fuerzas humanas (v.gr., los prodigios diabólicos, que tienen apariencias de milagro) [2]. A este sobrenatural relativo se le suele llamar también, y más propiamente, *preternatural*, como veremos en seguida.

b) SOBRENATURAL SUBSTANCIAL Y MODAL. Es una subdivisión del sobrenatural *absoluto*. Se entiende por sobrenatural *substancial (quoad substantiam* en el lenguaje escolástico) lo que es *intrínseca o entitativamente sobrenatural* y excede, por lo mismo, la esencia, la causalidad y las exigencias de cualquier naturaleza creada o creable. Tales son, por ejemplo, la gracia santificante, las virtudes infusas, los dones del Espíritu Santo, la visión beatífica, etc.

Sobrenatural *modal (quoad modum* de los escolásticos) es todo aquello que, aunque esencial y entitativamente es *natural*, ha sido producido de un *modo sobrenatural* (v.gr., la resurrección milagrosa de un muerto, en virtud de la cual se devuelve sobrenaturalmente a un cadáver su vida puramente natural).

Como se ve, entre lo sobrenatural *substancial* y lo *modal* hay un abismo infinito. Los dos son sobrenaturales *absolutos*, en el sentido de que exceden las fuerzas de *toda* naturaleza creada o creable; pero en el primero lo sobrenatural afecta a la *esencia misma* de la cosa, mientras que el segundo se refiere únicamente al *modo* con que se ha realizado, permaneciendo la cosa misma en el orden puramente natural. Por eso vale infinitamente más un acto de humildad *sobrenatural* o de cualquier otra virtud *infusa* que la realización, como instrumento de Dios, de un milagro tan estupendo como la resurrección de un muerto.

462. 3. **El orden sobrenatural.** Consiste en la elevación y ordenación de las criaturas racionales a un fin último sobrenatural, que no es otro que la gloria eterna. Sólo Dios puede ordenar a las criaturas al último fin sobrenatural, ya que esta ordenación rebasa y trasciende infinitamente las fuerzas y exigencias de toda naturaleza creada o creable.

c) Noción de «preternatural»

463. Los teólogos designan comúnmente con el nombre de *preternatural* al sobrenatural *relativo*, del que hemos hablado más

[2] Cf. I 110,4.

arriba. Es aquel que excede y trasciende las fuerzas de *alguna naturaleza* creada, pero no las fuerzas de *toda* naturaleza creada o creable, como el sobrenatural absoluto (substancial o modal). El entender por simple intuición y sin discurso, que es algo *natural* en el ángel (naturaleza *intelectual)*, sería *preternatural* en el hombre (naturaleza *racional)*.

Lo preternatural dista infinitamente de lo sobrenatural *substancial*, puesto que se trata de algo pura y entitativamente *natural* en sí mismo, y no rebasa, por tanto, las fuerzas naturales de los ángeles o los demonios. Y no debe confundirse tampoco con lo sobrenatural *modal*, porque aunque este último sea también entitativamente *natural*—y en esto coincide con lo preternatural—, rebasa, sin embargo, en el *modo* las fuerzas naturales, *no sólo* del hombre, sino de *toda* naturaleza creada o creable. El sobrenatural *modal* constituye un verdadero *milagro* (v.gr., la resurrección de un muerto: algo entitativamente natural, pero realizado de un *modo sobrenatural*, que rebasa y trasciende el poder natural de *toda* naturaleza humana o angélica, creada o creable). Lo *preternatural*, en cambio, no constituye un milagro propiamente dicho, puesto que, además de ser entitativamente natural, no rebasa las fuerzas naturales de *toda* naturaleza creada o creable, sino sólo las de *alguna naturaleza* (v.gr., la del hombre, pero no la de los ángeles o los demonios). Es, pues, una especie de sobrenatural puramente *relativo* (con relación a las naturalezas inferiores), distinto completamente del sobrenatural *absoluto* substancial o modal.

B. Capacidad del hombre para el orden sobrenatural

Recogemos la doctrina católica en la siguiente conclusión:

Conclusión. Existe en el hombre y en cualquier otra criatura racional la potencia obediencial o capacidad receptiva para lo sobrenatural. (Completamente cierta en teología.)

464. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Sabemos por ella que el hombre ha sido elevado de hecho al orden sobrenatural y está destinado a la vida eterna, consistente en la visión beatífica, que es una realidad absoluta y estrictamente sobrenatural. Luego es evidente que había en la naturaleza humana la potencia obediencial o capacidad receptiva para lo sobrenatural si Dios se dignara comunicárselo. El *hecho* demuestra la *posibilidad*.

Los textos escriturísticos son innumerables. Por vía de ejemplo citamos dos, el primero de los cuales se refiere a la *elevación* misma, y el segundo a la *finalidad* de esa elevación.

«Y nos hizo merced de preciosas y ricas promesas, para hacernos así *partícipes de la divina naturaleza*» (2 Petr 1,4).

«Carísimos, ahora somos hijos de Dios, aunque aún no se ha manifestado lo que hemos de ser. Sabemos que, cuando aparezca, seremos semejantes a El, *porque le veremos tal cual es*» (1 Io 3,2).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Como veremos en su lugar, la Iglesia ha definido que la naturaleza humana fue elevada por Dios al orden sobrenatural. El *hecho* demuestra la *posibilidad*.

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Aun cuando lo sobrenatural rebase infinitamente la naturaleza, existe en ésta un punto de partida o cierta receptibilidad para lo sobrenatural, que recibe el nombre de *potencia obediencial*. Por ella entendemos la potencia pasiva, propia de la criatura y fundada en su total dependencia del Creador para ser elevada por éste a un ser y actividad sobrenatural. Escuchemos al Doctor Angélico [3]:

«En el alma humana, como en cualquier criatura, hay que distinguir una doble potencia pasiva. Una, con relación al agente *natural;* otra, con relación al *Agente primero*, que puede elevar a cualquier criatura a una perfección a la que no puede elevarle el agente natural. A esta última suele llamarse, en la criatura, *potencia obediencial*».

Según la doctrina escolástica, el poder del Creador educe lo sobrenatural de la potencia obediencial del alma. Esto quiere decir que la potencia obediencial existente en la naturaleza de la criatura es actuada por la omnipotencia de Dios para producir en ella lo sobrenatural.

A propósito de esto escribe San Agustín hermosamente [4]:

«*Poder* tener la fe, como *poder* tener la caridad, es propio de la naturaleza del hombre; mas el *tener* la fe, del mismo modo que el *tener* la caridad, sólo es propio de la gracia en los que creen».

C. Relaciones entre lo natural y lo sobrenatural

Es muy conocido el adagio teológico de que «la gracia no destruye la naturaleza, sino que la eleva y perfecciona». Ello quiere decir que lo sobrenatural se añade a lo natural como una perfección que rebasa inmensamente todas las exigencias naturales, pero sin destruir la naturaleza. Expondremos brevemente esta doctrina en forma de conclusión.

Conclusión. Lo sobrenatural presupone y perfecciona lo natural sin destruirlo. (Completamente cierta en teología.)

465. En efecto: es cosa clara que *lo sobrenatural participado por las criaturas* no subsiste en sí mismo, sino en ellas; no es, por tanto, substancia, sino accidente. Lo sobrenatural participado requiere una naturaleza creada en la que pueda sustentarse y actuar. No hay más que una sola *substancia sobrenatural subsistente en sí misma*, que es la esencia misma de Dios. Esta substancia sobrenatural es común a las tres divinas personas, pero es incomunicable —en cuanto substancia—a las criaturas. Estas sólo pueden recibir una participación *analógica* y *accidental* de lo que es substancial en Dios.

[3] Cf. III 11,1.
[4] Cf. *De praedestinatione sanctorum* 5,10. Puede verse en *Obras de San Agustín* t.6 (BAC, Madrid 1949) p.494-495.

Sin embargo, lo sobrenatural no es algo que se añada en forma *extrínseca* a la naturaleza, sino que se une a ella de una manera *intrínseca* y formal. Lo sobrenatural penetra en la esencia y en las fuerzas de la naturaleza (el alma y sus potencias), perfeccionándolas y elevándolas al orden divino del ser y del obrar. Los Santos Padres y los teólogos comparan lo sobrenatural al fuego, que pone incandescente el hierro sin destruir su naturaleza de hierro, o al injerto, que transforma en exquisitos los frutos amargos de un árbol silvestre.

D. Distintos estados en que puede concebirse la naturaleza humana

Al reflexionar sobre los diferentes estados en que puede encontrarse o concebirse la naturaleza humana, señalan comúnmente los teólogos los cinco siguientes:

1.º Estado de naturaleza pura

466. Es el que hubiera tenido el hombre si Dios no le hubiera elevado al orden sobrenatural ni le hubiera enriquecido con ningún don preternatural. En este estado—puramente hipotético, porque de hecho nunca se dio ni se dará—el hombre hubiera estado ordenado a un fin puramente *natural*, consistente en el conocimiento y amor natural de Dios; hubiera carecido del pecado original, pero también de la gracia santificante, de las virtudes infusas, de los auxilios sobrenaturales y de los dones preternaturales, y hubiera estado sometido al hambre, la sed, el trabajo, la ignorancia, la concupiscencia, la enfermedad y la muerte.

2.º Estado de naturaleza elevada

467. Expresa el estado de la naturaleza humana en cuanto elevada por Dios al fin *sobrenatural* y provista de todos los medios necesarios para conseguirlo (gracia santificante, virtudes infusas, dones del Espíritu Santo, auxilios sobrenaturales), pero sin ningún don *preternatural* sobreañadido a la naturaleza y, por supuesto, sin pecado original.

3.º Estado de inocencia o de justicia original

468. Es el mismo de la naturaleza elevada, pero añadiéndole una serie de dones *preternaturales*—integridad, impasibilidad e inmortalidad—que enriquecían extraordinariamente a la naturaleza humana en orden al fin sobrenatural a que Dios la destinaba. Era el estado de nuestros primeros padres, Adán y Eva, en el paraíso terrenal antes de cometer el pecado original.

4.º Estado de naturaleza caída

469. Es aquel en que quedó la naturaleza humana después del pecado de Adán y antes de la redención por Cristo. La naturaleza quedó destituida de la gracia y de todos los demás dones *sobrena-*

turales y *preternaturales* que la adornaban y enriquecían, y con las mismas fuerzas naturales fuertemente quebrantadas por las cuatro heridas procedentes del pecado original: ignorancia, malicia, concupiscencia y debilidad o flaqueza.

5.º Estado de naturaleza reparada

470. Es el estado actual de la naturaleza humana, caída por el pecado de Adán, pero restaurada por la redención de Cristo, que le devolvió los dones sobrenaturales y los medios para alcanzar la vida eterna (principalmente mediante los *sacramentos* y la institución de la Iglesia). En cuanto a los dones *preternaturales* del estado de justicia original no se nos devolvieron en esta vida, pero se nos devolverán en el cielo inmensamente perfeccionados.

E. Elevación del hombre al orden sobrenatural

Examinada ya la *capacidad* de la naturaleza humana para ser elevada al orden sobrenatural si Dios se dignaba hacerlo, veamos ahora el *hecho*, realizado efectivamente por Dios en la persona de nuestros primeros padres, que afectaba, a través de ellos, a toda la humanidad. Vamos a exponer la doctrina católica en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª Dios elevó a nuestros primeros padres Adán y Eva al orden sobrenatural y con ellos a toda la humanidad. (Dogma de fe.)

471. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. No lo dice de una manera *expresa* en ningún lugar del Antiguo ni del Nuevo Testamento, pero se deduce clarísimamente y sin esfuerzo de multitud de textos de ambos Testamentos. Y así:

a) EN EL ANTIGUO TESTAMENTO, del relato del Génesis se desprende claramente que Adán gozaba de un trato familiar y amistoso con Dios (Gen 1,26-31; 2,5-25), fue puesto en un paraíso de deleites (Gen 2,8), recibió de Dios una ciencia tan perfecta que pudo imponer a cada animal su propio nombre (Gen 2,19) y le dio el dominio sobre todos ellos (Gen 1,28); era tan inocente que no se avergonzaba de su desnudez (Gen 2,25), estaba inmune de la muerte, puesto que Dios se la impuso en castigo de su pecado (Gen 3,19). Todas estas cosas—sobre todo la *amistad* y familiaridad con Dios—suponen la elevación del primer hombre a un estado *sobrenatural*, que rebasa infinitamente las fuerzas y exigencias de la simple naturaleza.

b) EN EL NUEVO TESTAMENTO se nos habla largamente de la restauración de todas las cosas en Cristo (Eph 1,10). Así como en Adán todos morimos, en Cristo todos somos vivificados (1 Cor 15,22). Todas las cosas vienen de Dios, que nos reconcilió consigo por Cristo (2 Cor 5,18). Es preciso revestirse del hombre nuevo, creado según Dios en la justicia y santidad de la verdad (Eph 4,24), ya que Cristo vino para que tengamos vida, y la tengamos en abundancia (Io 10,10).

Plugo al Padre que en Cristo habitase toda la plenitud de la divinidad y por El reconciliar al hombre consigo, pacificando por la sangre de su cruz

todas las cosas, así las de la tierra como las del cielo (Col 1,19-20). Porque donde abundó el pecado sobreabundó la gracia, para que, como reinó el pecado por la muerte, así también reine la gracia por la justicia para la vida eterna, por Jesucristo nuestro Señor (Rom 5,20-21).

Cristo, pues, es el gran *restaurador* de la amistad que reinaba entre Dios y el hombre antes del pecado de Adán; amistad que supone la gracia santificante y los restantes dones sobrenaturales, que son precisamente los que Cristo vino a restaurar.

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. La Iglesia enseñó siempre la doctrina de la conclusión y la definió expresamente en el concilio de Trento. He aquí el canon dogmático:

«Si alguno no confiesa que el primer hombre, Adán, al transgredir el mandamiento de Dios en el paraíso, perdió inmediatamente *la santidad y justicia en que había sido constituido...*, sea anatema» (D 788).

El mismo concilio de Trento definió expresamente, como veremos, que el pecado de Adán afectó a toda su descendencia (D 789), que se nos transmite a todos por generación natural y se nos quita únicamente por los méritos de Cristo Redentor, que nos reconcilió con el Padre en su sangre (D 790). Luego la elevación al orden sobrenatural, el pecado de origen y la restauración por Cristo afectan a todo el género humano, y no sólo a nuestros primeros padres Adán y Eva.

El concilio Vaticano I volvió a repetir que «Dios, por su infinita bondad, ordenó al hombre a un fin sobrenatural, es decir, a participar bienes divinos que sobrepujan totalmente la inteligencia de la mente humana» (D 1786).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Ya hemos dicho muchas veces que la simple razón natural no puede demostrar el hecho o la existencia de ningún misterio sobrenatural, que conocemos únicamente por la divina revelación. Pero, una vez revelada su existencia, puede encontrar fácilmente los argumentos que lo hacen altamente razonable y conveniente. No cabe duda que la elevación del hombre al orden sobrenatural pone de manifiesto de manera impresionante la infinita bondad y misericordia de Dios, precisamente por ser un beneficio del todo gratuito que la naturaleza humana no hubiera podido exigir ni merecer jamás. El hombre en el estado de naturaleza pura no hubiera podido alcanzar jamás su plena felicidad y perfección, ya que ésta se encuentra únicamente en Dios contemplado y gozado tal como es en sí mismo. A este propósito escribe con acierto Schmaus [5]:

«Si bien es cierto que la naturaleza de por sí no posee germen alguno de sobrenaturalidad, de modo que de por sí no puede adquirir lo sobrenatural, es cierto, no obstante, que Dios, de antemano, la ha creado para elevarla al orden sobrenatural y la ha orientado hacia él. Como ya vimos en otro lugar, la naturaleza sólo puede adquirir su perfeccionamiento esencial en y ante el «Tú» divino. Esto quiere decir que la naturaleza, debido a un decreto que emana de los abismos del amor de Dios, Señor de todas

[5] Cf. *Teología dogmática* vol.2 (Madrid 1959) p.206-207.

las criaturas, sólo puede alcanzar de un modo *sobrenatural* su perfección esencial divina. Si no adquiere en Dios la perfección esencial sobrenatural (es decir, si no va al cielo), queda también privada de su perfeccionamiento natural. Fuera del ámbito de la gloria y del amor divino, la naturaleza no puede llegar a alcanzar su consumación definitiva, que sólo puede encontrar en el ámbito interno de la vida trinitaria de Dios. La criatura que culpablemente no llega a alcanzar la meta sobrenatural, no alcanza tampoco la meta natural. Hay que guardarse muy bien de creer que la meta sobrenatural se halla en una cima superior y la natural en una cima algo más baja, de modo que nada impide que llegue hasta ésta el que no puede elevarse hasta aquélla.

Si la criatura quiere alcanzar su perfección definitiva, tiene que superarse a sí misma para llegar hasta Dios, que es sólo asequible en cuanto que es Dios trino. Dios es el señor de las criaturas y puede, por eso, determinar de qué modo la criatura puede alcanzar la perfección, que sólo puede alcanzar poseyendo a Dios. La criatura no puede criticar las disposiciones divinas. Si la criatura, desobedeciendo a Dios, se resiste a entrar en el ámbito de la vida divina trinitaria, la *potentia oboedientialis*, es decir, la profundidad esencial más íntima de la criatura, queda insatisfecha; en el hombre queda un espacio vacío, falto de contenido. Sólo la gloria de la vida *interna* divina, y de ninguna manera la gloria de la vida *externa* divina, puede llenar ese espacio. Dios no comunica nunca sólo su gloria externa. Donde falta lo sobrenatural, la naturaleza no ha perdido ninguno de los elementos de su esencia. Sin lo sobrenatural, la naturaleza sigue siendo una naturaleza completa. Pero a esa naturaleza le falta lo que definitivamente le perfecciona, y es, por lo tanto, una naturaleza imperfecta [6]. Debido a la grandiosidad de la perfección que aquí falta, al ojo que sabe mirar en lo interior de las cosas este estado de imperfección se le presenta bajo la forma de corrupción, que con todo radicalismo aparece en el infierno. Pero también la naturaleza no elevada sobrenaturalmente conserva su honra y dignidad, derivadas del origen divino, y las conserva aun en el infierno, que es la no-consumación definitiva de la naturaleza: ¡terrible paradoja!»

Conclusión 2.ª El hombre fue creado por Dios en gracia; o sea, fue elevado al orden sobrenatural en el instante mismo de su creación. (Doctrina probabilísima y común entre los teólogos.)

472. Esta conclusión, tal como suena, no es de fe. El concilio de Trento se limitó a definir que el hombre «fue *constituido* por Dios en santidad y justicia» (cf. D 788), pero sin precisar *en qué momento* recibió esa santidad y justicia. Es porque no quiso condenar una opinión—defendida, entre otros, por Pedro Lombardo, Alejandro de Ales y San Buenaventura—según la cual el primer hombre, creado en naturaleza pura, se habría dispuesto para la justificación sobrenatural mediante una serie de gracias actuales. Sin embargo, la doctrina que recogemos en la conclusión es la de Santo Tomás y la de la inmensa mayoría de los teólogos antiguos y modernos [7].

[6] Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De veritate* 27,6.
[7] Cf. I 95,1.

ARTÍCULO 4

EL ESTADO DE JUSTICIA ORIGINAL

Hemos visto en el artículo anterior que Dios elevó al orden sobrenatural a nuestros primeros padres y con ellos a toda la naturaleza humana. Vamos a examinar ahora en qué consistía el estado primitivo de justicia original, o sea, cuáles eran los magníficos dones de Dios que constituían tal estado.

Estos dones eran de dos clases: sobrenaturales y preternaturales. Vamos a estudiar por separado cada uno de ellos.

A. Dones sobrenaturales

El estado de justicia original se constituía, ante todo, por los dones estrictamente sobrenaturales, con los cuales el hombre participa intrínseca y formalmente de la vida misma de Dios. Tales son, principalmente, la gracia santificante, las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo. Vamos a exponer esta doctrina en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª En el estado de justicia original, nuestros primeros padres Adán y Eva poseyeron la gracia santificante, las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo. (De fe con relación a la gracia; completamente cierta con relación a las virtudes y dones.)

473. Examinemos por partes el contenido de la conclusión.

1.ª Poseyeron la gracia santificante

Lo definió expresamente el concilio de Trento en el canon que hemos citado más arriba (D 788). Es una simple consecuencia de la elevación al orden sobrenatural, que se realiza *radical* y *formalmente* por la gracia santificante.

¿En qué grado y proporción poseyeron Adán y Eva la gracia santificante? No lo sabemos, pero es de suponer que en un grado altísimo, como correspondía a la dignidad y nobleza del estado sublime en que Dios les constituyó. Quizá la gracia original de nuestros primeros padres igualara y aun superara a la de muchos santos canonizados por la Iglesia.

2.ª Poseyeron las virtudes infusas

No está expresamente definido por la Iglesia, pero es una conclusión teológica ciertísima, puesto que la gracia santificante va siempre acompañada del cortejo de las virtudes infusas, como declaró expresamente el concilio de Viena al hablar de los efectos del bautismo (D 483) y confirmó más tarde el concilio de Trento hablando de la justificación (D 800).

La razón teológica es muy clara, ya que la gracia santificante es una realidad *entitativa*, que reside de una manera *estática* en la esencia misma del alma, divinizándola, pero sin ordenarse por sí

misma a la operación. Para obrar *sobrenaturalmente*, el hombre necesita recibir en sus potencias o facultades ciertas energías operativas, de orden *dinámico*, que son, precisamente, las virtudes *infusas*. Sin ellas, el hombre estaría sobrenaturalizado en la esencia misma de su alma (por la gracia habitual o santificante), pero le faltaría el elemento sobrenatural dinámico para obrar sobrenaturalmente con facilidad, prontitud y connaturalidad.

Santo Tomás advierte expresamente que nuestros primeros padres tuvieron en *hábito* y en *acto* todas las virtudes que no implican en su concepto imperfección alguna, como son, v.gr., la caridad y la justicia; pero sólo en cuanto *hábitos* las virtudes que implican alguna imperfección incompatible con el estado de justicia original [1]. Tales son, v.gr., la *penitencia* (cuyo acto supone un pecado anterior) y la *misericordia*, que es dolor de la miseria ajena (que no se daba en el estado de inocencia). Estas virtudes existían en Adán y Eva sólo en *hábito*, pero no en *acto*, lo cual quiere decir que su disposición habitual de ánimo era tal que, si se produjera el pecado, se dolerían de él, y si vieran en algún otro miseria, acudirían a remediarla en lo posible.

3.ª Poseyeron los dones del Espíritu Santo

Puesto que son también inseparables de la gracia. Su finalidad es la de perfeccionar el acto de las virtudes infusas dándoles una modalidad *divina* que las eleva a su último desarrollo y perfección. Las virtudes heroicas de los santos son el fruto y resultado de la actuación en sus almas de los dones del Espíritu Santo.

Conclusión 2.ª En el estado de justicia original, en el alma de nuestros primeros padres inhabitaba la Santísima Trinidad como en un templo. (Completamente cierta en teología.)

474. Es también una consecuencia necesaria e infalible del estado de gracia. Todos los justos son templos de la Santísima Trinidad, como consta expresamente por la divina revelación (Io 14,23; 1 Cor 3,16-17) y, por lo mismo, no puede negarse este don infinito a nuestros primeros padres. No importa que en el Antiguo Testamento no se hubiera revelado al hombre todavía el misterio trinitario, como vimos en su lugar (cf. n.254). La realidad augusta existía ya en el alma del justo, aunque éste ignorase la divina maravilla que llevaba en su interior.

Hemos hablado en otro lugar de esta obra de la naturaleza y finalidad de la inhabitación trinitaria en nuestras almas (cf. n.309ss) y nada nuevo tenemos que añadir aquí.

Conclusión 3.ª En el estado de justicia original Dios ayudaba a nuestros primeros padres con toda clase de gracias actuales. (Doctrina cierta en teología.)

475. Es también una consecuencia necesaria de la simple elevación al estado de gracia. Sin las gracias actuales, que ponen en

[1] Cf. I 95,3.

movimiento los hábitos infusos, el hombre sería tan impotente para obrar sobrenaturalmente como si careciera enteramente de ellos. No basta poseer una espléndida maquinaria para que ésta comience a funcionar: es indispensable la corriente eléctrica que la ponga en movimiento. Dios ofreció a nuestros primeros padres todas cuantas gracias actuales necesitaban para vivir en toda su plenitud y perfección la vida de santidad y de justicia a la que graciosamente se había dignado elevarles. Solamente el abuso voluntario de la libertad, derivándose hacia el pecado, podía comprometer y romper por parte del hombre aquella maravillosa armonía y perfección del estado de santidad y de justicia. Por desgracia, el pecado original produjo la catástrofe inconmensurable.

B. Dones preternaturales

Además de estos magníficos dones sobrenaturales, Dios adornó a nuestros primeros padres con una serie de dones *preternaturales* que perfeccionaban en grado sublime la simple naturaleza humana. Los principales fueron cinco: integridad, inmortalidad, impasibilidad, dominio perfecto sobre los animales y sabiduría insigne. Vamos a examinarlos separadamente.

1.º Integridad

476. Consiste este magnífico don en la total *inmunidad de concupiscencia desordenada*. En virtud de este don preternatural, el primer hombre tenía sometida de tal modo su razón superior a Dios y sus potencias inferiores a la razón superior, que no podía levantarse en su apetito sensitivo ningún movimiento desordenado contra la recta razón [1].

Ello no quiere decir que no sintiese el apetito concupiscible con relación a las cosas necesarias para la conservación de su vida individual (comida) o para la propagación de la especie (apetito sexual), sino que jamás usaría ni podría usar *desordenadamente* de este apetito concupiscible, a menos que se rompiera previamente la armonía resultante de la sujeción de su razón superior a Dios procedente del don de integridad. Si no se hubiera producido esta ruptura, Adán se hubiera alimentado para conservar su propia vida [2] y se hubiera unido a su mujer para propagar la especie, según el mandamiento del Señor: «Procread y multiplicaos» (Gen 1,28) [3]; pero todo ello *dentro del más exquisito orden de la razón*, sin que jamás pudiera producirse el menor apetito desordenado en contra de ella.

[1] En el lenguaje filosófico se llama razón *superior* al entendimiento humano en cuanto razona o saca sus conclusiones de los principios de la *pura razón* sin el menor influjo de las pasiones; por eso tiende siempre hacia arriba, hacia lo noble y elevado. Y recibe el nombre de razón *inferior* el mismo entendimiento cuando juzga a través de las experiencias de los sentidos y del influjo pasional; por eso tira hacia abajo, hacia lo útil y deleitable para el sujeto, sea bueno o malo objetivamente.

[2] Volveremos sobre esto al hablar del don de la inmortalidad.

[3] Volveremos sobre esto más abajo.

Vamos a explicar un poco más este maravilloso don preternatural, estableciendo, en forma de conclusión, la doctrina católica sobre el mismo.

Conclusión. En el estado de justicia original, nuestros primeros padres fueron enriquecidos con el don de integridad, en virtud del cual estaban totalmente inmunes de cualquier concupiscencia desordenada. (Completamente cierta y próxima a la fe.)

477. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. La existencia del don de integridad en nuestros primeros padres se desprende con toda claridad del relato del Génesis:

a) Antes del pecado. «Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, sin avergonzarse de ello» (Gen 2,25).

b) Después del pecado. «Abriéronse los ojos de ambos, y, viendo que estaban desnudos, cogieron unas hojas de higuera y se hicieron unos cinturones» (Gen 3,7).

«Y díjole Dios: ¿Quién te ha hecho saber que estabas desnudo? ¿Es que has comido del árbol del que te prohibí comer?» (Gen 3,11).

El argumento que de estos textos puede elaborarse es sencillísimo. Si antes del pecado no se avergonzaban de verse desnudos es porque estaban totalmente exentos de cualquier movimiento desordenado de su concupiscencia, como ocurre actualmente a los niños pequeñitos, que por su inocencia y candor no se avergüenzan de verse mutuamente desnudos. Y que fue el pecado original quien les arrebató aquel privilegio maravilloso se ve claramente por la confusión y vergüenza que experimentaron inmediatamente después de él y por la finísima ironía de la pregunta de Dios.

b) El magisterio de la Iglesia. El concilio de Trento definió expresamente que la concupiscencia no es en sí misma verdadero pecado, sino que *procede del pecado e inclina al pecado*. Luego, si *procede* del pecado, no existía antes del pecado. He aquí las palabras mismas del concilio de Trento:

«Esta concupiscencia, que alguna vez el Apóstol llama pecado (Rom 6, 12ss), declara el santo concilio que la Iglesia católica nunca entendió que se llama pecado porque sea verdadera y propiamente pecado en los renacidos, sino porque procede del pecado y al pecado inclina. Y si alguno sintiese lo contrario, sea anatema» (D 792).

Que el don de integridad es un don *preternatural* concedido gratuitamente al primer hombre sin que lo reclamara la propia naturaleza humana, lo declaró expresamente San Pío V al condenar la proposición 26 de Bayo, que sonaba así:

«La integridad de la primera creación no fue exaltación indebida de la naturaleza humana, sino condición natural suya» (D 1026).

La existencia del don preternatural de *integridad* es una de las cosas que hay que interpretar en sentido histórico literal, según expresa declaración de la Pontificia Comisión Bíblica (cf. D 2123).

c) La razón teológica. Al razonar Santo Tomás el hecho de que el primer hombre fue creado en gracia, explica admirablemente la razón de ser del don preternatural de integridad. Escuchemos sus propias palabras [4]:

«Algunos dicen que el primer hombre no fue creado en gracia, pero que ésta le fue dada antes de pecar, ya que muchos santos sostienen que el hombre en el estado de inocencia tuvo la gracia. Pero que fue creado también en gracia—como otros sostienen—parece exigirlo la rectitud del estado primitivo, en el cual, según el sagrado libro del Eclesiastés, «Dios hizo al hombre recto» (Eccl 7,30).

En efecto, esta rectitud consistía en que la razón estaba sometida a Dios; las facultades inferiores, a la razón, y el cuerpo, al alma. *La primera sujeción era causa de las otras dos*, ya que, en cuanto que la razón permanecía sujeta a Dios, se le sometían a ella las facultades inferiores, como dice San Agustín. Pero es manifiesto que esta sujeción del cuerpo al alma y de las facultades inferiores a la razón no era *natural* (sino un don gratuito *preternatural)*; si hubiera sido natural hubiera permanecido después del pecado, puesto que los dones naturales permanecieron incluso en los demonios. Por donde aparece claro que la primera sujeción, por la que la razón se subordinaba a Dios, no era simplemente natural, sino un don *sobrenatural* de la gracia, ya que el efecto no puede ser superior a la causa. Por eso dice San Agustín que, «una vez dada la transgresión del precepto, al instante, destituida el alma de la gracia divina, se avergonzaron de la desnudez de su cuerpo, pues sintieron en su carne un movimiento de rebeldía (la privación del don de integridad), como pena correspondiente a su desobediencia» [5]. Con lo cual se da a entender que si, al abandonar la gracia el alma, desapareció la obediencia del cuerpo al alma, las facultades inferiores se sometían anteriormente a ella por la gracia».

De la existencia del don de integridad en el estado de inocencia se desprende con toda claridad y certeza que el primer pecado de nuestros primeros padres (pecado original) no pudo ser en modo alguno un pecado de lujuria, ni de gula, ni de cualquier otra clase de concupiscencia *sensitiva*. El primer pecado tenía que ser forzosamente una rebeldía *interna* contra Dios, que viniera a romper la sujeción de la razón superior a Dios, produciendo, como consecuencia, la ruptura y desorden de las facultades inferiores, que podrían ya escapar al perfecto control de la razón por la pérdida del don de integridad. Mientras no se rompiera la perfecta sujeción de la razón superior a Dios era físicamente imposible que se desmandaran las pasiones inferiores. El segundo pecado de Adán y Eva pudo ya ser de gula o de lujuria—porque ya estaba rota la sujeción de las pasiones a la razón superior—; pero el *primero*, o sea el pecado *original*, de ninguna manera pudo ser un pecado de concupiscencia, porque lo impedía en absoluto el don de integri-

[4] Cf. I 95,1. Los paréntesis explicativos son nuestros.
[5] Cf. San Agustín, *De civitate Dei* l.13 c.13: ML 41,386.

dad [6]. Volveremos sobre esto al hablar de la naturaleza del pecado original en nuestros primeros padres.

2. Inmortalidad

478. El hombre es mortal por su propia naturaleza, compuesta de alma espiritual y de cuerpo corruptible. La corruptibilidad de este último es una consecuencia natural, inevitable, de su propia materialidad. La materia, en efecto, está formada de diversos elementos que, al disgregarse, producen naturalmente la muerte si se trata de una materia viva. Precisamente la inmortalidad del alma proviene de ser una substancia absolutamente *simple* y *espiritual*, que no tiene ningún elemento de desintegración y, por tanto, no puede morir: es intrínsecamente inmortal [1].

Sin embargo, en el estado de justicia original el cuerpo del primer hombre fue enriquecido con el don preternatural de la *inmortalidad*. Si Adán no hubiera pecado, después de una permanencia más o menos larga en el paraíso terrenal hubiera sido trasladado por Dios al cielo (visión beatífica), sin pasar por el trance terrible y doloroso de la muerte.

Vamos a estudiar este nuevo y magnífico don, sentando en primer lugar la doctrina católica en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª En el estado de justicia original, nuestros primeros padres Adán y Eva habían recibido de Dios el don preternatural de la inmortalidad corporal, que perdieron después por el pecado para sí y para todos sus descendientes. (De fe, expresamente definida.)

479. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Dice expresamente que Dios amenazó con la muerte al primer hombre si quebrantaba el precepto que le impuso; y que, al quebrantarlo efectivamente, fulminó contra él la sentencia con que le había amenazado:

«Y le dio este mandato: De todos los árboles del paraíso puedes comer; pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas, porque el día que de él comieras, ciertamente morirás» (Gen 2,16-17).

«Al hombre le dijo: Por haber escuchado a tu mujer, comiendo del árbol del que te prohibí comer..., con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella has sido tomado; ya que polvo eres y en polvo te convertirás» (Gen 3,17-19).

Luego la muerte es consecuencia del pecado de origen y, por tanto, antes de él gozaba el hombre del privilegio de la inmortalidad. Lo dice expresamente el propio Espíritu Santo por boca de San Pablo:

«Por un hombre entró el pecado en el mundo, y *por el pecado la muerte;* y así *la muerte pasó a todos los hombres*, por cuanto todos habían pecado» (Rom 5,12).

[6] Cf. II-II 163,1; I 94,4 ad 1.

[1] Hemos expuesto ampliamente la existencia, substancialidad, simplicidad, espiritualidad e inmortalidad del alma en otra obra publicada en esta misma colección de la BAC. Cf. *Teología de la salvación* 2.ª ed. (Madrid 1959) n.123-132.

«Porque como por un hombre vino la muerte, también por un hombre vino la resurrección de los muertos. Y como en Adán hemos muerto todos, así también en Cristo somos todos vivificados» (1 Cor 15,21-22).

Ya en el libro de la Sabiduría se nos había dicho también que «Dios no hizo la muerte» (Sap 1,13), sino que, al contrario, «Dios creó al hombre para la inmortalidad y le hizo a imagen de su naturaleza; mas por envidia del diablo entró la muerte en el mundo, y la experimentan los que le pertenecen» (Sap 2,23-24).

b) El magisterio de la Iglesia. La Iglesia enseñó siempre la doctrina de la conclusión y la definió repetidas veces. He aquí las principales declaraciones dogmáticas de los concilios:

Concilio XVI de Cartago (contra los pelagianos). «Quienquiera que dijere que el primer hombre, Adán, fue creado mortal, de suerte que tanto si pecaba como si no pecaba tenía que morir en el cuerpo, es decir, que saldría del cuerpo no por castigo del pecado, sino por necesidad de la naturaleza, sea anatema» (D 101).

Concilio de Trento. «Si alguno no confiesa que el primer hombre, Adán, al transgredir el mandamiento de Dios en el paraíso, perdió inmediatamente la santidad y justicia en que había sido constituido, e incurrió por la ofensa de esta prevaricación en la ira y la indignación de Dios, y, por tanto, *en la muerte* con que Dios antes le había amenazado..., sea anatema» (D 788).

«Si alguno afirma que la prevaricación de Adán le dañó a él solo y no a su descendencia... o que sólo transmitió a todo el género humano la muerte y las penas del cuerpo, pero no el pecado, que es muerte del alma, sea anatema» (D 789).

c) La razón teológica. Al exponer el argumento de conveniencia escribe Santo Tomás [2]:

«El cuerpo de Adán no era incorruptible por virtud propia, sino por una fuerza especial impresa por Dios sobrenaturalmente en el alma, que preservaba al cuerpo de corrupción mientras estuviese unida a Dios. Y esto fue razonablemente dado, ya que como el alma racional excede la proporción de la materia corporal, fue conveniente que en el principio le fuese dada una virtud por la cual pudiera conservar el cuerpo más allá de lo que correspondía a su naturaleza material».

Al contestar a una objeción advierte el Doctor Angélico que «la virtud de preservar al cuerpo de la corrupción no era natural al alma, sino un don de la gracia» (ad 3). Esta doctrina fue confirmada por San Pío V al condenar la proposición 78 de Bayo, que sonaba así: «La inmortalidad del primer hombre no era beneficio de la gracia, sino condición natural» (D 1078).

Conclusión 2.ª A pesar del don de inmortalidad, el primer hombre necesitaba alimentos para conservar su vida corporal. (Sentencia común entre los teólogos.)

480. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Consta expresamente que Dios dio al hombre la potestad de comer los frutos de la tierra y de todos

[2] Cf. I 97,1.

los árboles del paraíso—excepto el árbol del bien y del mal—«para que le sirvieran de alimento» (Gen 1,29). Luego es evidente que, a pesar del don de inmortalidad, tenía necesidad de alimentarse para conservar su vida.

b) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Santo Tomás razona esa necesidad diciendo que en el estado de inocencia el hombre, además de su vida intelectual, tenía una vida *vegetativa*, que necesitaba alimentos. Cosa que no ocurrirá en la resurrección de los cuerpos, puesto que el alma redundará entonces sobre el cuerpo lo que es propio de ella como espíritu, esto es, la *inmortalidad*, que afectará a los cuerpos de los buenos y de los malos, y en los cuerpos de los buenos redundará del alma, además de la inmortalidad, la impasibilidad, la gloria y la virtud [3].

Santo Tomás añade que si el hombre en el estado de inocencia no hubiera querido tomar alimentos, hubiera pecado, como pecó tomando el alimento prohibido. Pues en un mismo mandato recibió la orden de alimentarse de todo árbol del paraíso y de abstenerse del de la ciencia del bien y del mal (ad 3). Privarse del alimento material hubiera sido tentar a Dios, que quería servirse de las causas segundas—en este caso del alimento material—para obtener el resultado intentado con el don de inmortalidad.

3. Impasibilidad

481. El tercer don preternatural que recibieron de Dios nuestros primeros padres en el estado de justicia original fue la *impasibilidad*. Consiste en la inmunidad absoluta de todo dolor o sufrimiento del alma y del cuerpo. Ninguna perturbación anímica o corporal podía alterar en lo más mínimo la perfecta felicidad natural de que gozaban nuestros primeros padres en el paraíso terrenal antes de su caída en el pecado.

El don de impasibilidad constituye el gran complemento de los dos anteriores. El don de *integridad* removía del hombre todos los obstáculos de orden moral que podían impedirle la vida sobrenatural de la gracia. Por el de *inmortalidad* desaparecía el peligro de muerte, con la consiguiente separación entre el alma y el cuerpo. Era conveniente, además, que el hombre estuviera también exento de todo dolor o perturbación orgánica o psicológica, interna o externa, para que su unión con Dios pudiera desarrollarse en perfecta paz y serena tranquilidad; y en esto consiste, precisamente, el don de impasibilidad, que vamos a exponer brevemente.

Conclusión. En el estado de justicia original, nuestros primeros padres recibieron de Dios el don preternatural de impasibilidad, en virtud del cual estaban totalmente exentos de todo dolor corporal o sufrimiento moral y gozaban de una perfectísima felicidad natural de alma y cuerpo. (Doctrina cierta y común.)

482. Esta conclusión no está expresamente definida por la Iglesia, pero es doctrina cierta y es admitida comúnmente por todos los teólogos católicos. He aquí las razones en que se apoya:

[3] Cf. I 97,3.

a) La Sagrada Escritura. No lo dice expresamente, pero lo insinúa con suficiente claridad al decir que Dios puso al primer hombre en un paraíso de deleites, donde indudablemente se sentía plenamente feliz:

«Plantó luego Yavé Dios un jardín en Edén, al oriente, y allí puso al hombre a quien formara. Hizo Yavé Dios brotar en él de la tierra toda clase de árboles hermosos a la vista y sabrosos al paladar, y el árbol de la vida, y en medio del jardín el árbol de la ciencia del bien y del mal. Salía de Edén un río que regaba el jardín, y de allí se partía en cuatro brazos» (Gen 2,8-10).

La sentencia con que Dios condena al primer hombre al trabajo y al dolor en castigo de su pecado viene a confirmar que, antes de su caída, estaba totalmente exento del dolor:

«Al hombre le dijo: Por haber escuchado a tu mujer, comiendo del árbol del que te prohibí comer, diciéndote: No comas de él, por ti será maldita la tierra; con trabajo comerás de ella todo el tiempo de tu vida; te dará espinas y abrojos, y comerás de las hierbas del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan» (Gen 3,17-19).

b) El magisterio de la Iglesia. Aunque no lo ha definido directamente, lo indica con suficiente claridad en el siguiente canon del concilio de Trento:

«Si alguno afirma que la prevaricación de Adán le dañó a él solo y no a su descendencia... o que sólo transmitió a todo el género humano la muerte y *las penas del cuerpo*, pero no el pecado, que es muerte del alma, sea anatema» (D 789).

Luego *las penas del cuerpo* son castigo del pecado y, por lo mismo, antes del pecado no existían en el primer hombre.

La Comisión Bíblica declaró que una de las cosas que deben interpretarse histórica y literalmente del relato bíblico de la creación es «la *felicidad original* de los primeros padres en el estado de justicia, integridad e inmortalidad» (D 2123).

c) La razón teológica. Escuchemos el magnífico razonamiento de Santo Tomás al contestar a la pregunta de si en el primer hombre existieron las *pasiones*, una de las cuales es el *dolor*, opuesto al don de impasibilidad [1]:

«Las pasiones del alma residen en el apetito sensitivo, cuyo objeto es el bien (apeteciéndolo) y el mal (rechazándolo). De ahí que unas pasiones del alma se ordenen al bien—tales como el amor y el gozo—y otras al mal, como el temor y el dolor. Y como en el estado primitivo no había ni amenazaba ningún mal ni faltaba ningún bien cuya posesión pudiera desear entonces la voluntad recta—según dice San Agustín—, de ahí que las pasiones que se refieren al mal, *como el temor, dolor* y otras semejantes, *no se dieran en Adán;* ni tampoco las que se refieren al bien *no poseído* y que se va a poseer, como el deseo ardiente. Pero las pasiones que pueden referirse al *bien presente*, como son el gozo y el amor, y las que se refieren a un

[1] I 95,2; cf. I 97,2.

bien futuro que se poseerá a su debido tiempo, como el deseo y la esperanza tranquilos que no causan aflicción, se dieron en el estado de inocencia.

Sin embargo, se dieron en él de modo distinto que en nosotros. Porque en nosotros el apetito sensitivo, en el cual residen todas las pasiones, no está totalmente sometido a la razón; por lo cual a veces las pasiones *previenen* el juicio de la razón o lo impiden, y otras veces *siguen* al mismo, en cuanto que el apetito sensitivo obedece en cierto modo a la razón. En el estado de inocencia, en cambio, el apetito inferior estaba totalmente sometido a la razón, y por ello no se daban más que pasiones *consiguientes* al juicio de la razón».

San Agustín describe con acentos líricos la felicidad paradisíaca de nuestros primeros padres en el estado de justicia original:

«Vivía el hombre—escribe en su magnífica obra *La ciudad de Dios* [2]—en el paraíso como quería, mientras quiso lo que Dios mandaba; vivía gozando de Dios, con cuyo bien era bueno; vivía sin necesidad de cosa alguna, estando en su potestad el poder vivir siempre. Abundaba la comida para que no tuviese hambre, y la bebida para que no tuviese sed. Tenía a mano el árbol de la vida para que no le consumiese la senectud. Nada de corrupción en su cuerpo, ni por el cuerpo sentía alguna especie de molestia. Ninguna intrínseca enfermedad, ningún temor de herida extrínseca. Gozaba de salud perfecta en el cuerpo y de admirable serenidad y paz en el alma. Y así como en el paraíso no hacía frío ni calor, así para los que en él vivían no había objeto que, por deseado o temido, alterase su buena voluntad. No había cosa melancólica y triste, nada vanamente alegre. El gozo perpetuo provenía de Dios, al cual tendía la caridad de un corazón puro, la buena conciencia, la fe sincera. La sociedad conyugal entre el hombre y la mujer procedía de la fidelidad de su amor honesto, de la concordia de la mente, de la guarda sin esfuerzo de los preceptos de Dios. No existía cansancio que molestase al ocio, ni sueño que asaltase contra la voluntad».

4. Dominio perfecto sobre los animales

Otro don preternatural del primer hombre, del que nos habla expresamente la divina revelación, es el del dominio perfecto que ejercía sobre todos los animales. Vamos a estudiarlo brevemente.

Conclusión. El primer hombre recibió de Dios el privilegio preternatural de un perfecto dominio sobre todos los animales. (Doctrina cierta y común.)

483. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Lo dice expresamente en el relato de la creación:

«Díjose entonces Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, para que domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados y sobre todas las bestias de la tierra y sobre cuantos animales se mueven sobre ella» (Gen 2,26).

«Y les bendijo Dios, diciéndoles: Procread y multiplicaos y henchid la tierra; sometedla y dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre los ganados y sobre todo cuanto vive y se mueve sobre la tierra» (Gen 2,28).

[2] SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei* l.14 c.26: ML 41,434.

b) La razón teológica. Santo Tomás dedica a explicar este privilegio toda una cuestión dividida en cuatro artículos [1]. He aquí las principales conclusiones a que llega el Angélico Doctor:

1.ª El primer hombre en el estado de inocencia dominaba perfectamente a los animales, porque en el estado de inocencia nada se oponía a la sujeción natural de las cosas inferiores a las superiores y el hombre es por naturaleza superior a los animales. De donde se deduce que este dominio sobre los animales es natural al hombre, por cuya razón dice el mismo Aristóteles que la caza de los animales silvestres es justa y natural, pues por ella el hombre se apropia de lo que naturalmente le corresponde (a.1).

2.ª No es verdad que en el estado de inocencia las fieras o animales salvajes fueran mansos y pacíficos, puesto que el pecado del hombre no cambió la naturaleza de los animales. Pero esto no limitaba el perfecto dominio del hombre sobre ellos, como tampoco limita ahora al dominio de Dios, cuya providencia dirige todo esto. En virtud de aquel privilegio preternatural, el hombre hacía las veces de ministro de la divina Providencia, y por eso le obedecían todos los animales como ahora le obedecen los domésticos (a.1 ad 2 et ad 4).

3.ª En el estado de inocencia el hombre no necesitaba de los animales para subvenir a las necesidades corporales; ni para sus vestidos, pues estaba desnudo y no había en él ningún movimiento desordenado en su concupiscencia; ni para alimento, pues comía de los árboles del paraíso; ni como vehículo, pues su cuerpo poseía la suficiente resistencia. Pero necesitaba su presencia para conocer sus naturalezas, como lo muestra el hecho de que Dios presentó a Adán los animales para que les impusiera los nombres, que designan su naturaleza (a.1 ad 3).

4.ª El hombre en el estado de inocencia tenía y ejercía pleno dominio sobre las plantas y las cosas inanimadas, no por vía de imperio o de inmutación, sino utilizándolas libremente y sin impedimento alguno (a.2).

5.ª Si el primer hombre no hubiera pecado, no por eso sus descendientes hubiesen sido todos iguales, sino que algunos hubiesen ejercido cierto dominio sobre los otros; no un dominio de propiedad o despótico—como el dueño utiliza al esclavo para su propia utilidad—, sino un dominio de gobierno, como se gobierna a los hijos para utilidad de éstos. La razón es porque unos hombres hubieran sido más perfectos que otros, no sólo corporalmente (por el sexo, robustez, edad, hermosura, etc.), sino incluso espiritualmente (talento, santidad, etc.), y es muy justo y razonable que los más perfectos rigieran y gobernaran a los menos perfectos (a.3 y 4).

La causa de esta diversidad vendría en parte de Dios (v.gr., creando los diversos sexos y dotando a algunos hombres de dones más excelentes que a otros para mostrar así la belleza y armonía del orden entre los hombres) y en parte de los mismos hombres,

[1] Cf. I 96,1-4.

porque, estando todos ellos dotados de libertad, unos podían esforzarse más que otros en el ejercicio de la virtud y de la ciencia y sobresalir, por lo mismo, sobre los menos esforzados (a.3 c et ad 3).

6.ª En el estado de inocencia—si el hombre hubiera perseverado en él—hubiera existido la triple sociedad entre los hombres: la *doméstica*, para conservar el matrimonio, instituido por el mismo Dios en el paraíso como contrato natural; la *civil*, para dirigir al bien común la vida y acciones de los ciudadanos, y la *religiosa*, para tributar a Dios el culto público (cf. a.4).

5. Sabiduría insigne

484. Los cuatro dones *preternaturales* que acabamos de estudiar, o sea los de integridad, inmortalidad, impasibilidad y dominio perfecto sobre los animales, les fueron dados a nuestros primeros padres con derecho a transmitirlos a todos sus descendientes por vía de generación natural, lo mismo que los dones *sobrenaturales* de que hemos hablado más arriba; y así hubiera sucedido si no se hubiera producido la catástrofe del pecado original.

Pero, además de todos estos dones comunes a toda la humanidad, el primer hombre recibió otro magnífico don a título personal e intransferible, como maestro y cabeza de toda la humanidad. Este don, de tipo francamente preternatural, fue el de una ciencia y sabiduría excelentísimas que recibió en el instante mismo de su creación por infusión directa de Dios. Vamos a examinar brevemente este nuevo don de Dios a la persona de Adán.

Conclusión. El primer hombre, Adán, recibió a título personal e intransferible, como maestro de toda la humanidad, una ciencia y sabiduría excelentísima, infundida por Dios en el instante mismo de su creación. (Doctrina común entre los teólogos.)

485. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Lo insinúa con la suficiente claridad en el siguiente texto del Génesis:

«Y Yavé Dios trajo ante el hombre todos cuantos animales del campo y cuantas aves del cielo formó de la tierra, para que viese cómo los llamaría, *y fuese el nombre de todos los vivientes el que él les diera*. Y dio el hombre nombre a todos los ganados, y a todas las aves del cielo, y a todas las bestias del campo» (Gen 2,19-20).

Lo cual supone, indudablemente, una gran ciencia infusa en Adán, ya que no había tenido tiempo de adquirirla con su propio esfuerzo y experiencia.

b) La razón teológica. Santo Tomás lo razona del siguiente modo [1]:

«En el orden natural lo perfecto es anterior a lo imperfecto, como, por ejemplo, el acto es anterior a la potencia, puesto que lo que está en potencia no pasa al acto sino por un ser en acto. Y puesto que las cosas fueron crea-

[1] I 94,3.

das en un principio por Dios, no sólo para que existieran, sino también para que fuesen principios de otras, por eso fueron producidas en estado perfecto, conforme al cual pudieran ser principio de otras.

Pero el hombre puede ser principio de los demás, no sólo por la generación corporal, sino también por la instrucción y el gobierno. De ahí que el primer hombre, así como fue producido en estado perfecto en su cuerpo para poder en seguida engendrar, también fue hecho perfecto en cuanto a su alma, para que pudiera instruir y gobernar a los otros.

Pero nadie puede instruir sin poseer ciencia. Por lo mismo, el primer hombre fue creado por Dios en tal estado que tuviera la ciencia de todo aquello en que el hombre puede ser instruido. Esto es, todo lo que existe virtualmente en los principios evidentes por sí mismos, o sea *todo lo que el hombre puede conocer naturalmente.*

Ahora bien: para el gobierno propio y el de los demás, no sólo es necesario el conocimiento de las cosas que pueden saberse *naturalmente,* sino también las que superan el conocimiento natural, ya que la vida humana se ordena a un fin *sobrenatural,* del mismo modo que nosotros, para gobernar nuestra vida, necesitamos conocer las cosas de la fe. Por ello el primer hombre recibió tanto conocimiento de estas cosas *sobrenaturales* cuanto le era necesario para el gobierno de la vida humana en aquel estado.

Las demás cosas que ni por industria natural pueden conocerse ni son necesarias para el gobierno de la vida humana, no las conoció el primer hombre. Tales son los pensamientos de los hombres, los futuros contingentes y algunas cosas singulares; por ejemplo, el número de piedrecitas que existen en el fondo de los ríos y otras cosas semejantes».

En la solución de las dificultades advierte el Doctor Angélico lo siguiente:

1.º El primer hombre poseyó la ciencia de todas las cosas mediante especies inteligibles infundidas por Dios. No obstante, esta ciencia no fue específicamente distinta de la nuestra, como tampoco los ojos que Cristo dio al ciego de nacimiento son distintos específicamente de los ojos naturales (ad 1).

2.º Adán, como primer hombre, debía poseer alguna perfección que no poseen los demás (ad 2).

3.º Adán no hubiera progresado en la ciencia de los objetos *naturales* en cuanto al número de cosas sabidas, sino en cuanto al modo de saber; porque lo que sabía intelectualmente por divina infusión lo hubiera sabido después por experiencia. En cuanto a las verdades *sobrenaturales,* hubiera progresado también en su número mediante nuevas revelaciones, al igual que los ángeles progresan por nuevas iluminaciones (ad 3).

ARTÍCULO 5

TRANSMISION DE LA NATURALEZA Y DE LA JUSTICIA ORIGINAL

Antes de estudiar las cuestiones relativas al pecado original, que dio al traste con todos los dones sobrenaturales y preternaturales que el primer hombre había recibido de Dios en el estado de inocencia, vamos a examinar brevemente de qué modo Adán hubiera

transmitido a sus descendientes la naturaleza humana y los dones propios del estado de inocencia si no se hubiera producido la catástrofe del pecado original.

A. Transmisión de la naturaleza

Vamos a establecer en una conclusión la doctrina teológica comúnmente admitida por los teólogos católicos.

Conclusión. En el estado de inocencia se hubiera transmitido la naturaleza humana por generación natural, exactamente igual que ahora; pero el acto generador hubiera estado enteramente regulado por la razón, sin el menor desorden pasional. (Doctrina cierta y común entre los teólogos.)

486. La primera parte de la conclusión puede probarse con toda certeza por la misma Sagrada Escritura. Al presentar Dios al primer hombre la primera mujer, la primera palabra que pronunció sobre ellos fue ésta: «Procread y multiplicaos» (Gen 1,28). Con ellas instituyó Dios el matrimonio *como contrato natural* y les ordenó que propagaran la especie. Y todo ello en pleno estado de inocencia, o sea antes de que Adán y Eva cometieran el pecado original.

Al razonar Santo Tomás la primera parte de la conclusión dice que la generación es el procedimiento *natural* para la propagación de la especie, y, por tanto, en el estado de inocencia se hubiera propagado la especie humana por generación natural, exactamente igual que ahora. De lo contrario—o sea si sólo después del pecado hubieran podido propagarse los hombres—, habría que decir que el pecado era *necesario* para obtener este gran bien de la propagación del género humano. Dios se sirve de las causas segundas en todo cuanto éstas pueden hacer según su naturaleza. Por eso quiere valerse del hombre para la propagación natural del cuerpo humano, reservándose Dios únicamente la creación del alma humana en cada individuo particular, ya que esto escapa en absoluto al poder de las criaturas [1].

En cuanto a que el acto generador hubiera estado enteramente sometido y regulado por la razón, sin ningún desorden pasional, es una simple consecuencia del don preternatural de *integridad*, que, como ya vimos, tenía precisamente por finalidad someter las pasiones inferiores al perfecto control de la razón y ésta al orden establecido por Dios. Lo cual no significa que hubiera disminuido en nada el deleite sensible de aquel acto, «pues la intensidad de éste —escribe Santo Tomás—es tanto mayor cuanto más pura es la naturaleza y el cuerpo más sensible» [2], sino que todo ello hubiera estado perfectamente controlado y regulado por la recta razón, sin ningún afecto pasional desordenado. «Por esto, en el estado de inocencia—afirma de nuevo Santo Tomás—la continencia no hubiera sido virtud, pues si lo es ahora no es por lo que tiene de infecunda,

[1] Cf. I 98,1c y argumento *sed contra*.
[2] Cf. I 98,2 ad 3.

sino por la victoria sobre la sensualidad desordenada, que no podía darse en el estado de inocencia» [3].

Santo Tomás añade que los niños en el estado de inocencia hubieran nacido con la pequeñez y debilidad corporal con que nacen ahora. Porque en aquel estado el hombre nacería, pero no moriría; y, por lo mismo, no hay inconveniente en que se dieran las imperfecciones naturales inherentes a la generación y a la infancia, que se ordenan a la vida, aunque no pudieran darse las de la vejez, que acercan a la muerte [4].

B. Transmisión de la justicia original

Como de costumbre, vamos a exponer en forma de conclusiones breves y sencillas la doctrina comúnmente admitida por los teólogos católicos.

Conclusión 1.ª Si Adán no hubiera pecado, hubiera transmitido a sus descendientes todos los dones sobrenaturales y preternaturales del estado de justicia original, excepto el de la sabiduría insigne, que era estrictamente personal. (Completamente cierta y próxima a la fe.)

487. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Consta en ella con toda claridad que la pérdida de la justicia original se debió al pecado de nuestros primeros padres, cuyas consecuencias afectaron a todos los hombres (cf. Gen 3,6ss; Tob 5,12; Eph 2,3, etc.). Luego sin el pecado original los hombres hubieran disfrutado de aquellos dones inherentes al estado de inocencia.

b) El magisterio de la Iglesia. Como ya vimos y veremos más ampliamente al estudiar el pecado original en el capítulo siguiente, la Iglesia definió expresamente en el concilio de Trento que el pecado de Adán no le afectó a él solo, sino también a todos sus descendientes, pues «perdió para sí y para nosotros la santidad y justicia recibida de Dios» (D 789). Luego sin el pecado de Adán todo el género humano hubiera disfrutado de la justicia original, con todos los dones de gracia y naturaleza que llevaba consigo.

c) La razón teológica. Como ya dijimos más arriba, Adán no recibió los dones de la justicia original como individuo particular—excepto el de la sabiduría insigne—, sino *como cabeza de todo el género humano*. Fueron un regalo espléndido de Dios *a toda la naturaleza humana* y, por lo mismo, tenían carácter hereditario en virtud de esta expresa ordenación de Dios a todo el género humano. Escuchemos el razonamiento teológico de Santo Tomás [5]:

«Según la naturaleza, el hombre engendra un ser específicamente semejante. Luego cuantos accidentes lleve consigo la *naturaleza de la especie* es preciso que se encuentren en los hijos lo mismo que en los padres, a menos

[3] Ibid.
[4] Cf. I 99,1 ad 4.
[5] Cf. I 100,1. Los paréntesis explicativos son nuestros.

de una errata en la operación natural, que no podía darse en el estado de inocencia. Sólo en los accidentes puramente *individuales* (como el de la sabiduría de Adán, los rasgos de la fisonomía, etc.) no se cumple esta semejanza. Ahora bien: la justicia original, en la que fue creado el primer hombre, *era un accidente de la naturaleza específica*, no causado por los mismos principios específicos (que son puramente naturales), sino *por un don infundido por Dios a toda la naturaleza*. Y esto es evidente, porque las cosas opuestas están en un mismo género, y es un hecho que el pecado original —opuesto a la justicia original—fue un pecado de la *naturaleza humana*, y por eso se transmite de padres a hijos; luego, por la misma razón, también se hubiera transmitido de padres a hijos la justicia original».

Al contestar a la objeción de que, siendo la gracia una realidad *sobrenatural*, que no puede, por lo mismo, transmitirse por la generación *natural*, Santo Tomás responde que los dones sobrenaturales no los transmitiría el hombre por su propia virtud o como autor de los mismos—como tampoco transmite el *alma* humana, que es creada en cada caso por Dios al infundirla en el cuerpo—, sino que serían infundidos por el mismo Dios en cada uno de los hombres juntamente con el alma racional [6].

Conclusión 2.ª No obstante, los descendientes de Adán inocente no hubieran nacido confirmados en gracia, sino que hubieran podido pecar. (Sentencia más probable y casi común.)

488. Sobre esto hubo antiguamente diversidad de opiniones entre los teólogos y algunos Santos Padres.

a) San Anselmo, movido por el principio de que el bien es más poderoso que el mal, opinaba que, si Adán no hubiera pecado, naceríamos todos confirmados en gracia, así como ahora, por haberlo cometido, nacemos todos en pecado. Pero este argumento no vale, como veremos en seguida.

b) Escoto viene a decir que, aunque los niños no hubieran nacido confirmados en gracia, nadie hubiera pecado de hecho, pues Dios sólo hubiera creado a los elegidos para el cielo. Pero esta afirmación es enteramente gratuita y no consta en ninguna parte.

c) San Agustín, Santo Tomás y la inmensa mayoría de los teólogos de todas las escuelas defienden la doctrina que hemos recogido en la conclusión. Escuchemos el sereno razonamiento del Doctor Angélico [7]:

«No parece posible que los niños en el estado de inocencia nacieran confirmados en gracia. Porque es manifiesto que los niños, al nacer, no poseerían una perfección superior a la de sus padres en el momento de engendrarlos. Ahora bien: los padres al engendrar a sus hijos no estarían confirmados en gracia, puesto que esta confirmación sólo la alcanza la criatura racional en la clara visión de Dios (visión beatífica), a cuya visión no puede el hombre sustraerse; ya que, siendo Dios la misma bondad infinita, no puede el hombre apetecer nada contra ella, sino únicamente en orden a ella, con lo cual se hace imposible el pecado. Esto es lo que ocurre de ley ordinaria, aunque por un privilegio *especial*—como el que recibió la Vir-

[6] Cf. I 100,1 ad 2.
[7] Cf. 100,2.

gen María—puede suceder de otro modo. Pero si Adán hubiera alcanzado la bienaventuranza de la visión beatífica antes de engendrar a sus hijos, hubiera quedado espiritualizado en su inteligencia y en su cuerpo y hubiera terminado su vida animal y genésica (como ocurre a los bienaventurados en el cielo). Luego es claro que los niños en el estado de inocencia no hubieran nacido confirmados en gracia».

Al argumento de San Anselmo de que el bien es más poderoso que el mal contesta Santo Tomás diciendo que así como el pecado original no nos arrastra ahora al pecado de manera tan irresistible que no podamos volver a la gracia, pues esto es propio de los condenados, tampoco la justicia original de nuestros primeros padres nos hubiera confirmado de tal manera en la gracia que no pudiéramos pecar, pues esto es propio de los bienaventurados. Luego su argumento no concluye [8].

Conclusión 3.ª Aunque alguno de los descendientes de Adán hubiera pecado, hubiera transmitido a sus hijos la justicia original. (Sentencia mucho más probable.)

489. La razón es porque, como ya hemos dicho, la justicia original fue un don de Dios *a la naturaleza humana* en la persona de Adán *como cabeza de toda la humanidad*. Por consiguiente, solamente él, como cabeza y representante de *toda* la humanidad, podía perderla para sí y para todos sus descendientes. El pecado de cualquier otro hombre—e incluso el de la misma Eva, como dice expresamente Santo Tomás—les hubiera afectado únicamente a ellos como personas particulares; pero la naturaleza humana hubiera quedado intacta y, por lo mismo, hubiera conservado en todos sus hijos los privilegios sobrenaturales y preternaturales con que quiso Dios adornarla.

He aquí algunos textos de Santo Tomás exponiendo esta doctrina:

«Si Adán no hubiese pecado, aunque pecara Eva, no tendríamos pecado original; en cambio, si hubiese pecado sólo Adán, sin pecar Eva, lo tendríamos igual que ahora» [9].

«El don de la justicia original era un don concedido *a toda la naturaleza humana en el primer hombre. Eso lo perdió el primer hombre por su primer pecado*. Luego, así como la justicia original se hubiese transmitido a los descendientes por vía de generación junto con la naturaleza, así ahora se transmite la naturaleza con el desorden original. En cambio, los otros pecados de los primeros padres *y los de los padres próximos no corrompen la naturaleza en cuanto tal*, sino en lo que tiene de *personal*, es decir, en la inclinación al pecado. *Luego los demás pecados no se transmiten*» [10].

«En Adán el pecado original, que es un pecado de naturaleza, se derivó de su pecado actual, que es un pecado personal, porque *en él la persona corrompió a la naturaleza;* y en virtud de esta corrupción el pecado del primer hombre pasó a sus descendientes, en los cuales la naturaleza corrompida corrompe a la persona» [11].

[8] Cf. I 100,2 ad 3.
[9] Cf. I-II 81,5.
[10] Cf. I-II 81,2.
[11] Cf. III 8,5 ad 1.

«El primer pecado corrompió la naturaleza humana con un desorden que pertenece *a la misma naturaleza;* en cambio, los otros pecados la corrompen con un desorden que pertenece *a la persona* únicamente [12].

Ni vale decir—como algunos teólogos—que «nadie puede dar lo que no tiene», y, por lo mismo, el que estuviera destituido de la justicia original no podría transmitírsela a nadie. Este argumento no tiene valor alguno, porque, como ya hemos visto en la primera conclusión, ni siquiera el propio Adán inocente hubiera transmitido a sus hijos la justicia original por su propia virtud o como autor de la misma, sino únicamente «la *naturaleza humana*—y más exactamente el *cuerpo* humano por vía de generación natural—, a cuya naturaleza hubiera añadido Dios los dones gratuitos de la justicia original al crear e infundir el alma en el cuerpo. Por consiguiente, el pecado personal de cualquier otro hombre no podría comprometer estos dones en sus descendientes, sino únicamente el pecado de Adán, que, como cabeza de toda la humanidad, afectaba a *toda la naturaleza humana en cuanto tal.*

Conclusión 4.ª En el estado de justicia original, los niños no hubieran nacido con la ciencia de Adán, ni siquiera con el uso de razón, sino que lo hubieran ido adquiriendo poco a poco, aunque con mucha más facilidad que en el estado actual de la naturaleza. (Sentencia cierta y común.)

490. Que los niños no hubieran nacido con la plenitud de ciencia de Adán es una simple consecuencia del carácter estrictamente *personal* que tuvo para Adán aquel don preternatural de insigne sabiduría, como vimos más arriba. Escuchemos a Santo Tomás [13]:

«El tener la plenitud de la ciencia era algo peculiar del primer padre y *ajeno a su naturaleza,* pues se le daba para ser padre y educador de todo el género humano. En este aspecto sus hijos no se le asemejaban, sino sólo en aquello que le era natural o gratuitamente añadido a la naturaleza».

Ni siquiera hubieran tenido los niños desde el principio el uso de razón; pues, como es sabido, el uso de la razón depende en cierto modo de las potencias sensitivas, hasta tal punto, que, impedido el sentido y ligadas las potencias sensitivas internas, el hombre no tiene perfecto uso de razón, como sucede al dormir o en los frenéticos. Ahora bien, esas potencias sensitivas se van desarrollando en los niños poco a poco hasta alcanzar el grado suficiente para el perfecto uso de razón, y esto mismo hubiera ocurrido en el estado de inocencia. Sin embargo, los niños inocentes hubieran llegado al uso de razón de manera más rápida y perfecta que en el estado actual [14]; y, ya desde el primer momento, hubieran sabido todo lo que les pertenecía saber según su actual edad, estado y condición. De las demás cosas hubieran tenido simple *nesciencia,* no ignorancia propiamente dicha, que consiste, como es sabido, en la privación de la ciencia *debida* en un determinado tiempo [15].

[12] Cf. I-II 81,2 ad 3. [13] Cf. I 101,1 ad 1. [14] Cf. I 101,2. [15] Cf. I 101,1 ad 2.

CAPÍTULO 6

EL PECADO ORIGINAL Y SUS CONSECUENCIAS

491. La Sagrada Escritura nos dice claramente que aquel estado sublime en que Dios había colocado al primer hombre para que fuera el patrimonio de todos sus hijos se vino estrepitosamente abajo por la espantosa catástrofe del pecado original, cuyas consecuencias habían de afectar, inevitablemente, a toda la humanidad pecadora procedente del primer hombre pecador.

Vamos a examinar con la máxima amplitud que nos permite el marco limitado de nuestra obra este tremendo misterio de consecuencias tan trascendentales, no sólo para la humanidad entera, sino incluso para los planes primitivos del mismo Dios Creador [1].

Al estudiar las cuestiones relativas al pecado original, los teólogos suelen dividir la materia en dos secciones principales: *a)* el pecado original en Adán, y *b)* el pecado original en nosotros. El primer aspecto suele recibir el nombre de *pecado original originante;* el segundo suele denominarse *pecado original originado.* Nosotros aceptamos esta división y terminología y, en consecuencia, dividimos nuestro estudio en dos largos artículos:

1.º El pecado original en Adán.
2.º El pecado original en nosotros.

ARTÍCULO 1

EL PECADO ORIGINAL EN ADAN

Para proceder con el mayor orden y claridad que nos sea posible dividiremos este primer artículo en los siguientes puntos: la tentación y la caída, naturaleza del pecado de Adán y la pena o castigo del mismo.

1. La tentación y la caída

492. Acabamos de escribir la única palabra que puede explicar teológicamente la existencia del pecado original en nuestros primeros padres Adán y Eva: la tentación por parte del espíritu de las tinieblas.

En efecto, en virtud del maravilloso don de *integridad* que el primer hombre había recibido preternaturalmente de Dios, no había en su naturaleza humana ningún estímulo ni aliciente para el pecado. Sometidas perfectamente sus pasiones inferiores al control de la razón superior y sometida la razón perfectamente a Dios, no podía levantarse en su naturaleza ningún movimiento desordenado

[1] Sabido es que, según la sentencia más probable, si el hombre no hubiera pecado, el Verbo de Dios no se hubiera encarnado; con lo cual la perspectiva de los planes actuales de Dios hubiera cambiado sustancialmente. Hemos estudiado ampliamente todo esto en otra de nuestras obras publicadas en esta misma colección de la BAC (cf. *Jesucristo y la vida cristiana* [Madrid 1961] p.32-39).

que viniera a romper aquella maravillosa armonía de todas sus tendencias y facultades hacia Dios.

Quedaba, sin embargo, un punto vulnerable en la naturaleza humana: la libertad. Dios creó al hombre perfectamente *libre*, y aunque la verdadera, absoluta y omnímoda libertad excluye la posibilidad del pecado—tal es la libertad de Dios y de los bienaventurados, que no *pueden pecar* precisamente porque son libérrimos y el pecado no es otra cosa que un defecto y privación de libertad—, sin embargo, la libertad del hombre viador—o sea, mientras permanece en este mundo—tiene el triste privilegio de poderse desviar hacia el pecado, precisamente porque es una libertad *imperfecta* y *tornadiza*, que solamente alcanzará su perfección cuando quede definitivamente *fijada en el bien* en la patria de los bienaventurados.

De esta libertad imperfecta y caprichosa del hombre viador se valió el espíritu de las tinieblas para asaltar la fortaleza espiritual de nuestros primeros padres, que jamás hubiera sido profanada por iniciativa personal del propio hombre.

Escuchemos la hermosa exposición de este estado de cosas por un excelente teólogo contemporáneo que tiene, además, la ventaja de enfocar admirablemente todo este capítulo relativo al pecado original. El lector nos perdonará lo extenso de la cita en gracia a su gran interés [1]:

«La Escritura no nos dice cuánto tiempo duró el feliz estado original de intimidad con Dios, de dominio sobre la creación, de amor de la criatura a Dios y de complacencia del Creador en la criatura. Se comprende que los ricos dones que Dios regaló al hombre impondrían a éste graves deberes. Cada uno de los dones de Dios implica una obligación. Además, mediante un precepto, Dios recordó claramente al hombre que su vida privilegiada implicaba responsabilidades y deberes. Dios impuso a los primeros hombres un precepto destinado a recordarles su origen divino, su dependencia con respecto al Señor, su condición de seres creados, siendo otra de las finalidades de ese precepto el excitarles a la realización de su privilegiada existencia. El *Génesis* le expone de la siguiente manera: «Y le dio este precepto: de todos los árboles del paraíso puedes comer, pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas, porque el día que de él comieres, ciertamente morirás» (2,16ss).

Para la perfecta comprensión de este precepto hay que tener presente lo siguiente: Como quiera que los primeros hombres vivían absolutamente de acuerdo con la naturaleza y las leyes derivadas de su esencia, creadas por Dios, adaptándose sin dificultad alguna al orden natural y a la voluntad divina que en él se manifestaba, Dios les impuso un precepto opuesto al orden natural para advertirles que El era el Señor, para recordarles el señorío divino y para excitarles a reconocer tal señorío. En este precepto, Dios reveló que era el Señor, manifestándose de un modo superior al que se realiza en la Creación. Al mismo tiempo, esta nueva revelación se presentaba bajo la forma de un mandato que exigía como respuesta humana un acto de obediencia. El precepto era recuerdo y amonestación y, al mismo tiempo, un guía hacia Dios. Mediante tal precepto, Dios quería preservar al hombre del peligro de contentarse con la gloria de la naturaleza y de su

[1] Cf. MICHAEL SCHMAUS, *Teología dogmática* vol.2 (Madrid 1959) p.381-384.

propia esencia, olvidando al Señor y privándose de este modo de la futura perfección definitiva. Resulta, pues, que el precepto divino, además de manifestar el señorío de Dios, expresaba adecuadamente el amor divino, un amor previsor y protector, atento a evitar al hombre los peligros a que podía conducirle su propia grandeza.

No es una cosa totalmente evidente que también el primer hombre se hallase sometido a tales peligros. El que existiesen esos peligros a pesar de la unión íntima con Dios, se explica, teniendo en cuenta que también los primeros hombres vivían en un estado de fe y no de visión. Para los seres que viven en el estado de visión directa de Dios, no existen ni tentaciones ni posibilidades de pecado. Vivir en un estado de fe es vivir en la oscuridad. La vida de la fe es una vida de crecimiento, de maduración libremente realizada, es decir, una vida de lucha continua (no contra el pecado, sino para obtener una comprensión más profunda y un amor más íntimo). El hombre que vive una vida de fe, afirma la existencia de una realidad oculta, de cuya presencia no duda en manera alguna, hacia la cual dirige sus pasos y que espera poseer en toda su radiante y luminosa hermosura. El creyente vive, pues, en un estado de esperanza. Nunca se queda parado, siempre se halla en camino. Vive en el dinamismo y la inquietud del movimiento que le lleva hacia la realidad futura. También los primeros hombres tenían que luchar y se hallaban en camino hacia Dios. También con respecto a ellos se puede decir que encontraban a Dios para volver a buscarle de nuevo. Resulta, pues, que también los primeros hombres, a pesar de su inocencia y pureza, conocían la insatisfacción, el sentimiento de nostalgia. Cuán lejos se hallaban los primeros hombres de haber alcanzado el supremo grado de unión con Dios, puede conjeturarse recordando el estado de perfección que ha adquirido la naturaleza humana en el Cristo resucitado y glorioso. Sólo en el Cristo glorioso existe la naturaleza humana en el estado de perfección que desde la eternidad Dios había previsto para ella. La creación de Adán no es más que un primer paso hacia la perfección final de la naturaleza humana. Esa creación es, por consiguiente, un mero comienzo y no el fin.

Es para nosotros un misterio inescrutable el hecho de que el Creador no haya comenzado la historia humana con el hombre que en Cristo ha alcanzado la perfección final, sino con Adán, que fue un hombre originalmente inocente y puro, pero todavía no consumado y, por lo tanto, sometido a la posibilidad de pecar. De la falta de la perfección final se derivaba para el primer hombre la posibilidad de saciar falsamente su sedienta nostalgia, su amor insatisfecho, la posibilidad de pecar a pesar de la íntima unión con Dios y a pesar de que estaba libre de toda concupiscencia. Para que esta posibilidad de pecar del primer hombre, derivada de su situación existencial como creyente, pudiese convertirse en pecado efectivo era necesario que ese hombre dispusiese de la capacidad de rebelarse contra Dios. Ahora bien, la Revelación nos enseña que Dios otorgó al hombre una doble capacidad, la de decidirse por el bien y la de escoger el mal. Dios no quería tener esclavos ni ciegos instrumentos, sino hijos libres. Por eso entregó al hombre el don de la libertad, el supremo y también el más peligroso entre todos los dones del orden natural. Dios se arriesgó, por decirlo así, a entregar al hombre el don supremo con que podía agasajar a la criatura que vive fuera del ámbito de su amor: la participación en su propio señorío. La Historia ha puesto de manifiesto que el don era demasiado grande y el agasajado demasiado pequeño para tal don. Conviene observar de nuevo que la libertad no implica necesariamente la posibilidad de pecar. Dios mismo es la libertad en persona y, no obstante, Dios no puede pecar. Los bienaventurados viven en el cielo en un estado de suprema libertad, y tam-

poco ellos pueden pecar. El poder pecar es un atributo de la libertad del hombre que todavía no ha alcanzado el estado de perfección final. El problema relativo al por qué Dios dio al hombre una libertad en que podía pecar, queda convertido en el problema de por qué Dios no creó al hombre en estado de perfección final. Como ya vimos, es éste un problema que no podemos resolver en la tierra.

Según el testimonio de la Sagrada Escritura, el hombre, elevado por Dios a tal altura, de por sí no hubiera incurrido en la idea de orientar su nostalgia por derroteros impíos y que le apartaban de Dios. De tal modo era Dios la realidad que le compenetraba y llenaba, que al hombre no se le hubiera ocurrido oponerse a Dios y su mandato si es que desde fuera no hubiese sido seducido a hacerlo. Es verdad que llevaba consigo la posibilidad de rebelarse contra la autoridad de Dios. Pero hasta el momento en que esta posibilidad no fue excitada desde fuera, el hombre vivió sometido a la voluntad de Dios y reconoció su autoridad. Era necesario que un *poder externo* irrumpiese en el interior del hombre para realizar en él las peligrosas e inertes posibilidades».

Veamos, pues, de qué manera se produjo el asalto de este terrible *poder externo* contra nuestros primeros padres.

El relato bíblico de la tentación es de un dramatismo sobrecogedor. Vamos a exponerlo despacio, palabra por palabra, en plan exegético-teológico [2].

a) Comentario exegético

En primer lugar expondremos el relato bíblico tal como se lee en el capítulo tercero del Génesis, con un breve comentario exegético para precisar su verdadero sentido histórico y literal.

«Pero la serpiente, la más astuta de cuantas bestias del campo hiciera Yavé Dios, dijo a la mujer: ¿Conque os ha mandado Dios que no comáis de los árboles todos del paraíso?» (Gén 3,1).

493. Es evidente que la serpiente no es otra cosa que el espíritu de las tinieblas, Satanás, presentándose en forma de reptil. Así lo han interpretado unánimemente los Santos Padres y toda la tradición cristiana, incluyendo la más moderna y avanzada exégesis bíblica. La misma Pontificia Comisión Bíblica declaró expresamente que entre las cosas que en el relato bíblico de la Creación hay que interpretar en su sentido literal histórico está «la transgresión del mandamiento divino *por persuasión del diablo bajo especie de serpiente*» (D 2123).

La serpiente infernal aparenta desconocer o no estar segura del mandamiento divino, e interroga sobre ello a la mujer para llevar la conversación al terreno que le conviene. El interrogante mismo va derecho a exacerbar el sentimiento del orgullo humano. El hecho de que el hombre no pudiera comer de todos los árboles del paraíso es una limitación y una dependencia en contra de la dignidad humana.

[2] Cf. Gen 3,1-24. Para el comentario exegético nos serviremos principalmente de la *Biblia comentada* por los profesores de Salamanca, vol.1 (BAC, Madrid 1960). Para el teológico, de la *Suma Teológica* de Santo Tomás (II-II 165).

«Y respondió la mujer a la serpiente: Del fruto de los árboles del paraíso comemos, pero del fruto del que está en medio del paraíso nos ha dicho Dios: No comáis de él, ni lo toquéis siquiera, no vayáis a morir» (Gen 3,2-3).

494. Escuchemos el comentario de la exégesis moderna [3]:

«La respuesta de la mujer es una corrección a la exageración de la serpiente, ya que sólo de un árbol les está prohibido comer. No le designa con el nombre de «árbol de la ciencia del bien y del mal», sino simplemente por su localización geográfica: *el que está en medio del paraíso*. El precepto de Dios se refería sólo a no comer del fruto del árbol (Gen 2,16-17), pero aquí Eva exagera también al decir que no deben *tocar* el árbol. Es de notar cómo Eva oye con toda naturalidad hablar a la serpiente, sin extrañarse de ello, como si estuviera acostumbrada a tener diálogo con ella. Esto es un indicio del carácter artificial del relato, en el que lo que importa tener en cuenta es el fondo doctrinal expresado en el diálogo».

«Y dijo la serpiente a la mujer: No, no moriréis; es que sabe Dios que el día en que de él comáis se os abrirán los ojos y seréis como Dios, conocedores del bien y del mal» (Gen 3,4-5).

495. «El razonamiento de la serpiente es de lo más insidioso y maligno, ya que abre brecha en lo más débil del espíritu humano, en su conciencia de dignidad personal: *seréis como Dios*. La meta es alta, pero digna de escalarse. La observación de la serpiente es sumamente psicológica. El fruto prohibido no traerá la *muerte*, sino la *ciencia* superior, que los situará en plan de igualdad con la misma divinidad. Por eso, el árbol misterioso se llama de la «ciencia del bien y del mal» [4].

«Vio, pues, la mujer que el árbol era bueno para ser comido, hermoso a la vista y deseable para alcanzar la sabiduría» (Gen 3,6).

496. Apenas se puede expresar con más fuerza el estado psicológico de vacilación con que quedó la mujer al oír la espléndida perspectiva que le ofrecían las palabras del tentador. El fruto del árbol prohibido no halagaba solamente los sentidos corporales (vista, gusto), sino también y sobre todo vendría a destruir el estado de inferioridad con que se encontraba el hombre respecto de Dios. Y seducida la mujer por aquella perspectiva soberana e insospechada, se acercó temblorosa al árbol prohibido. La caída externa era ya inevitable, puesto que acababa de sucumbir en su interior.

«La sugestión ha sido realmente *diabólica* y consiguió su efecto, pues la mujer al punto se sintió atraída hacia el fruto de aquel árbol misterioso, al que ahora considera como clave de su felicidad: *vio que el árbol era bueno para ser comido, hermoso a la vista y deseable para alcanzar la sabiduría*. De un trazo, el hagiógrafo hace intervenir la gula, la vanidad y el orgullo intelectual. Otro rasgo magistral

[3] *Biblia comentada* vol.1 p.84.
[4] Ibid., p.84.

de observación psicológica que retrata las profundidades del ser humano» [5].

«Y cogió de su fruto y comió, y dio también de él a su marido, que también con ella comió (Gen 3,6).

497. «Eva comió del fruto prohibido, comió de él, y su marido. Quizá en esto haya un fondo de ironía: el hombre obedeciendo dócilmente a las insinuaciones de la mujer, cuando era Adán quien debía, como jefe, reaccionar enérgicamente ante la perspectiva de una desobediencia a Dios. También esto pertenece a las debilidades del corazón humano. La mujer ha dirigido el hilo oculto de la historia al ser dueña del corazón del varón con sus encantos. El autor del Eclesiástico, siguiendo su propensión misogínica, echa toda la culpa del pecado a Eva: «Por una mujer ha comenzado el pecado. A causa de ella morimos todos» (Eccli 25,23-24). San Pablo, para justificar la subordinación de la mujer al marido, dice a Timoteo: «Adán no ha sido engañado, sino que la mujer, habiendo sido engañada, ha sido la transgresora» (1 Tim 2,14). Queda claro que, conforme al relato del Génesis, el espíritu maligno primero abrió brecha en el ser más impresionable y débil, y después éste logró atraerse a Adán» [6].

b) Comentario teológico

En torno al relato bíblico de la tentación de nuestros primeros padres se plantea el Doctor Angélico dos cuestiones principales: *a)* si fue conveniente que al hombre le tentase el diablo, y *b)* si lo fue también el modo y orden con que se realizó la tentación. En la respuesta a estas preguntas, el Doctor Angélico hace observaciones muy agudas y oportunas, que vamos a recoger a continuación en dos conclusiones.

Conclusión 1.ª Fue conveniente que el diablo tentara al primer hombre.

498. A primera vista parece que no. En efecto, Dios, que conoce perfectamente las cosas futuras, sabía que el hombre había de naufragar en la tentación del demonio, y conocía, por tanto, que no era conveniente tal tentación. Luego parece que no debiera haberla permitido.

Aparte de esto, la tentación tiene más bien carácter de castigo, y a nadie se debe castigar antes de pecar, puesto que el castigo supone previamente el pecado.

A pesar de estas objeciones que se plantea el propio Santo Tomás, su respuesta es afirmativa, razonándola del siguiente modo [1]:

«La sabiduría divina dispone todas las cosas con suavidad, como leemos en el libro de la Sabiduría (Sap 8,1), en cuanto que a cada uno le da lo que

[5] Ibid., p.84.
[6] Ibid., p.84-85.
[1] Cf. II-II 165,1.

está más conforme con su naturaleza. «La providencia divina—afirma Dionisio [2]—no busca la corrupción, sino la salvación de la naturaleza». Y a la naturaleza humana le concedió como nota especial el poder ser ayudada o estorbada en sus funciones por las otras criaturas. Por eso era conveniente que Dios permitiese a los ángeles malos tentar al hombre en el estado de inocencia y disponer que le ayudaran los ángeles buenos. Tanto más cuanto que, por un beneficio especial de la gracia, se le confirió el privilegio de ser completamente invulnerable a los asaltos de cualquier criatura exterior *contra su propia voluntad*, por lo cual podía perfectamente vencer las mismas tentaciones diabólicas».

En cuanto a las objeciones en contra, he aquí las soluciones:

1.ª Dios sabía que el hombre iba a naufragar en la tentación, pero sabía también que por su libre voluntad podía resistir a las tentaciones. Su naturaleza de hombre exigía encontrarse en manos de la propia voluntad, como dice el Eclesiástico: «Dios dejó al hombre sometido a su libre albedrío» (Eccli 15,14). Y San Agustín prosigue: «No me parece gran mérito el que el hombre se mantuviera fiel sin que nadie le tentara, siendo así que podía resistir libremente a todas las tentaciones (ad 2).

2.ª Tiene carácter de castigo un ataque difícil de resistir. Pero en el estado de inocencia se podía resistir sin dificultad alguna y, por tanto, la tentación de nuestros primeros padres no tuvo carácter penal (ad 3).

Aparte de estas razones, hay otra básica y fundamental que explica perfectamente la permisión divina de la tentación y caída de nuestros primeros padres. Porque aunque es cierto que Dios sabía de antemano que iban a sucumbir a la tentación, también tenía dispuesta de antemano la redención del mundo por el Verbo encarnado. Y los beneficios que aportó al hombre Cristo Redentor son tan grandes y sobreabundantes que la misma Iglesia exclama en un arrebato sublime de su liturgia pascual: « ¡Oh dichosa y feliz culpa, que nos ha traído tan grande y excelso Redentor!»

Conclusión 2.ª Fue también muy conveniente el modo y el orden con que se realizó la tentación de nuestros primeros padres.

499. No quiere decir con esto el Doctor Angélico que estuvo bien hecho que el demonio tentara a nuestros primeros padres—ya que fue un crimen perversísimo el que cometió Satanás con ello—, sino que es perfectamente justificable el modo y el *orden* con que se realizó la tentación diabólica según el relato bíblico. He aquí sus palabras [3]:

«El hombre está compuesto de una naturaleza intelectual y de otra sensitiva. Por eso el diablo utilizó un doble excitante, a fin de conseguir doble pecado:

a) Desde el punto de vista intelectual, la promesa de alcanzar una ciencia tan deseada por el hombre y que le haría semejante a Dios.

b) Desde el punto de vista de la sensibilidad, los objetos que dicen relación más inmediata al hombre: en su misma *especie*, tentando al hom-

[2] Cf. *De divinis nominibus* c.4 § 33: MG 3,733.
[3] Cf. II-II 165,2.

bre por la mujer; en su mismo *género*, tentando a la mujer por la serpiente; en un *género cercano*, proponiendo el fruto prohibido como alimento».

En el argumento *sed contra*, siguiendo a San Agustín, establece la filosofía de la tentación en la siguiente forma:

«Lo que es primero en un orden cualquiera debe estar en proporción con todo lo que dentro de dicho orden se deriva de ese principio. Ahora bien, en todo pecado nos encontramos el mismo orden con que se realizó la primera tentación. Porque primeramente se produce el movimiento de la sensualidad, significada por la serpiente, es decir, pecado de concupiscencia; en segundo lugar, sobreviene el deleite de la razón inferior, significada por la mujer; y, finalmente, el consentimiento de la razón superior, representada por el hombre».

En la respuesta a las dificultades añade—entre otras—las siguientes observaciones:

1.ª En la tentación, el diablo asumió el papel de *causa agente principal*, y la mujer el de *instrumento* para hacer pecar al marido. La mujer, en efecto, es más débil y más apta para la seducción, y un medio poderoso, a su vez, para vencer al marido (ad 1).

2.ª La tentación del paraíso debió realizarse, como de hecho se realizó, por sugestión *exterior* y no interior o espiritualmente. Porque en la sugestión interior y espiritual el demonio muestra poseer sobre el hombre un poder mayor que en la sugestión exterior, ya que la interior se hace por inmutación de la fantasía, mientras que la exterior solamente afecta a los sentidos exteriores. Y antes del pecado del hombre, el diablo tenía muy poco poder sobre él, no pudiendo tentarle sino por sugestión exterior (ad 2).

2. Naturaleza del pecado de Adán

Examinado ya el relato bíblico de la tentación y caída del primer hombre en su doble aspecto exegético y teológico, veamos ahora en qué consistió, o sea, cuál es la verdadera naturaleza del pecado original cometido por nuestros primeros padres.

Santo Tomás dedica a este asunto una cuestión interesantísima dividida en cuatro artículos. En ellos se pregunta si el pecado del primer hombre fue de soberbia, qué es lo que buscó con él, si fue más grave que cualquier otro pecado y si Adán pecó más gravemente que Eva. Vamos a exponer sus principales conclusiones, que coinciden en absoluto con la doctrina oficial de la Iglesia, como veremos en seguida. Señalemos, ante todo, el hecho *de fe* en una primera conclusión.

Conclusión 1.ª Adán pecó gravemente en el paraíso, transgrediendo el precepto que Dios le había impuesto y perdiendo con ello la justicia original en que había sido constituido. (De fe, expresamente definida.)

500. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Relata minuciosamente, como ya sabemos, el precepto de Dios y la transgresión del mismo por

Adán y Eva (cf. Gen 2,16-17; 3,1-24). Del hecho histórico fundamental—prescindiendo de los detalles ornamentales—no es lícito dudar, pues consta expresamente en la divina revelación.

b) El magisterio de la Iglesia. Lo enseñó repetidas veces en la antigüedad y lo definió expresamente en el concilio de Trento:

«Si alguno no confiesa que el primer hombre, Adán, al transgredir el mandamiento de Dios en el paraíso, perdió inmediatamente la santidad y la justicia en que había sido constituido..., sea anatema» (D 788).

Ya se comprende que este pecado fue gravísimo, desde el momento en que produjo la pérdida inmediata de la santidad y justicia original. El pecado venial no tiene fuerza para tanto.

Veamos ahora en qué consistió ese pecado, o sea, la naturaleza del pecado cometido por Adán y Eva.

Conclusión 2.ª El pecado del primer hombre fue principalmente de soberbia, a la que se unieron la desobediencia, la gula, la curiosidad y la infidelidad. (Sentencia cierta y casi común entre los teólogos y exegetas católicos.)

501. Algunos Santos Padres, entre los que se cuentan Clemente Alejandrino y quizá San Ambrosio, y algunos exegetas modernos, así como muchos psicoanalistas y protestantes liberales, quieren ver en el relato bíblico, bajo el símbolo de la fruta prohibida, un eufemismo para ocultar el pecado sexual que habrían cometido nuestros primeros padres. Para resolver la dificultad insuperable de que, siendo legítimos cónyuges y habiendo recibido de Dios el mandato expreso de crecer y multiplicarse—lo que hacía perfectamente lícito el acto conyugal, y, por consiguiente, no pecaminoso—, los partidarios de la interpretación sexual proponen la teoría de que Dios les había prohibido el *uso* del matrimonio hasta que El se lo ordenara; y Adán y Eva, seducidos por la tentación diabólica, se habrían adelantado a la fecha fijada por Dios. Se trataría, pues, de un pecado formalmente de *desobediencia* y de *soberbia*—al querer saber tanto como Dios—, pero a propósito del acto sexual que el demonio les proponía. Claro que lo que gratuitamente se afirma, gratuitamente se puede rechazar. ¿Dónde consta que Dios les prohibió el uso del matrimonio, cuando consta, más bien, todo lo contrario: «creced y multiplicaos»?

Con razón, pues, la inmensa mayoría de los teólogos y de los exegetas católicos, antiguos y modernos, rechazan en absoluto esta interpretación arbitraria y sostienen con firmeza la doctrina que hemos recogido en nuestra conclusión. El magnífico razonamiento de Santo Tomás para demostrarla es de tal fuerza y vigor, que creemos deja definitivamente zanjada la cuestión para cualquier espíritu imparcial que quiera examinar los hechos con serenidad y sin apasionamiento. He aquí las palabras del Angélico Doctor [4]:

[4] Cf. II-II 163,1. Los paréntesis explicativos son nuestros.

«Entre los muchos movimientos que pueden concurrir al mismo pecado, posee razón de primacía aquel en que primero se encuentra el desorden. Ahora bien, entre los movimientos del hombre, el desorden interior del alma es anterior al acto externo; pues, como enseña San Agustín, «no se pierde la santidad del cuerpo mientras permanezca la santidad del alma» [5]. Pero, entre los movimientos internos, el apetito tiende al fin antes que a los medios (puesto que los medios se escogen únicamente para conseguir el fin que se intenta). Por tanto, el pecado del primer hombre tuvo que consistir en el apetito de un fin desordenado. Y como en el estado de inocencia no podía darse ninguna rebelión de la carne contra el espíritu (porque lo hacía imposible el don de *integridad*, como ya vimos), *es imposible que el primer desorden consistiera en el apetito de un bien sensible que arrastrara a la carne contra el orden de la razón*. Por consiguiente, ese primer apetito tuvo que ser de *un bien espiritual desordenadamente apetecido*. Y como no habría desorden apeteciendo un bien espiritual en la medida señalada y establecida por la ley divina, *no hay más remedio que concluir que el pecado del primer hombre consistió en apetecer un bien espiritual por encima de su medida, en lo cual consiste, cabalmente, la soberbia*. Luego está fuera de toda duda que el primer pecado del hombre fue la soberbia».

Nos parece—repetimos—que esta espléndida argumentación deja definitivamente zanjada la cuestión. Al resolver las dificultades, señala el Doctor Angélico de qué manera entraron también en el primer pecado los restantes desórdenes que hemos recogido en la conclusión. He aquí las dificultades con sus respuestas:

DIFICULTAD. San Pablo dice expresamente que el pecado de Adán fue de *desobediencia*: «Por la desobediencia de uno, muchos fueron hechos pecadores» (Rom 5,19).

SOLUCIÓN. Y así fue efectivamente, puesto que transgredió el precepto de Dios. Pero la raíz y motivo de esa desobediencia fue la soberbia, que le impulsaba a querer saber tanto como Dios (ad 1).

DIFICULTAD. El pecado de Eva fue de *gula*, puesto que comió el fruto prohibido porque le pareció que «era bueno para ser comido».

SOLUCIÓN. Es cierto que en el pecado de nuestros primeros padres intervino también la gula; pero no fue eso lo que primariamente les impulsó a pecar, sino la soberbia de querer asemejarse a Dios en el conocimiento del bien y del mal (ad 2).

DIFICULTAD. Luego entonces fue la *curiosidad* el motivo principal de su pecado.

SOLUCIÓN. La curiosidad, o sea, el deseo desordenado de la ciencia, brotó en nuestros primeros padres del apetito desordenado de su propia excelencia, en lo cual consiste la soberbia. Por eso la serpiente antepuso las palabras «seréis como Dios» a las otras «conocedoras del bien y del mal» (ad 3).

DIFICULTAD. El pecado de Eva fue más bien de *infidelidad* a Dios, puesto que dejó de creer en la palabra de Dios, que les ame-

[5] SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei* l.1 c.18: ML 41,32.

nazó de muerte si comían del árbol prohibido, para aceptar, en cambio, la del demonio, que les prometía hacerles como Dios.

SOLUCIÓN. Como dice San Agustín, «la mujer no hubiese prestado atención a la voz de la serpiente, llegando a creer que Dios le había prohibido una cosa útil, si en su interior no se hubiera levantado el deseo de la propia excelencia y cierta soberbia presunción». Claro está que esto no debe entenderse como si la soberbia hubiera precedido a la misma tentación diabólica, sino en cuanto que, inmediatamente después de ser tentado, se enorgulleció el corazón del hombre, inclinándose a creer que era verdad lo que el demonio anunciaba (ad 4).

Conclusión 3.ª La soberbia del primer hombre no consistió en desear ser igual a Dios con igualdad absoluta, sino con igualdad relativa o de semejanza. (Sentencia más probable.)

502. Santo Tomás razona esta conclusión—que no parece envolver dificultad alguna—diciendo que, estando Adán adornado de una sabiduría insigne—como vimos—, no podía pretender igualar absolutamente a Dios, porque sabía muy bien que esto es del todo imposible a las criaturas; pero quiso asemejarse a El alcanzando un grado de ciencia desproporcionado a la medida y grado que le correspondía como criatura, y esto constituye un gran desorden procedente de una orgullosa sobreestimación de sí mismo [6].

Conclusión 4.ª El pecado de Adán y Eva no fue específicamente el mayor de los pecados que se pueden cometer; pero sí lo fue por razón del estado perfectísimo en que se encontraban al cometerlo. (Cierta en teología.)

503. Escuchemos el clarísimo razonamiento del Doctor Angélico [7]:

«En el pecado puede distinguirse una doble gravedad. Una se deriva de la misma *especie* del pecado, y así, por ejemplo, el adulterio es más grave que la simple fornicación. Otra nace de ciertas *circunstancias* de lugar, dignidad de la persona, tiempo, etc. La primera especie de gravedad es la *primaria y esencial* en el pecado, y es la que nos debe servir de norma fundamental en la distinción del mismo, más que la segunda.

Considerando, pues, el pecado *específicamente*, el de los primeros padres no fue el mayor de todos; pues, aunque la soberbia, de suyo, destaca entre todos los demás vicios, es mayor la soberbia que induce a negar o a blasfemar de Dios que cuando busca tan sólo asemejarse desordenadamente a El, y esto último ocurrió en el pecado de los primeros padres. Pero, atendiendo a *la condición en que se encontraban al pecar*, reviste una gravedad extraordinaria, debido a la sublime perfección de aquel primer estado. Hay que concluir, por tanto, que circunstancialmente fue el pecado más grave, aunque no lo fuera absolutamente hablando».

En el primer sentido, o sea, por la condición del estado en que pecaron, dice San Agustín: «Grande fue la iniquidad de aquel pecado, que tan fácilmente pudieron evitar» [8]. Y en otro lugar añade

[6] Cf. II-II 163,2.
[7] Cf. II-II 163,3.

que el pecado de Adán fue «inefablemente grande» *(ineffabiliter grande peccatum)* [9].

Al contestar a la dificultad de que parece que el pecado de Adán debió de ser el más grave de todos, porque, siendo la pena proporcional a la culpa y habiendo castigado Dios el pecado de Adán con la máxima pena, pues nos trajo a todos la muerte, escribe Santo Tomás:

«La magnitud de la pena impuesta al primer pecado no responde a la gravedad específica del mismo, sino a la circunstancia de ser el primero, pues cortó el estado de inocencia, y, consiguientemente, toda la naturaleza humana cayó en desorden» (ad 2).

Conclusión 5.ª Aunque en algún aspecto el pecado de Adán fue mayor que el de Eva, hablando en absoluto, Eva pecó más gravemente que Adán. (Sentencia más probable.)

504. Escuchemos de nuevo al Doctor Angélico [10]:

«Como acabamos de ver—en la conclusión anterior—, la gravedad del pecado se mide por la especie u objeto del mismo, más bien que por la dignidad de la persona pecadora.

Considerando, pues, la condición de hombre y mujer, sería más grave el pecado de Adán, porque era más perfecto que la mujer.

Considerando el pecado en sí mismo—o sea, en su propio objeto específico—ambos pecaron igualmente, es decir, por soberbia. «La mujer pecó en sexo más débil, pero con idéntico orgullo», escribe San Agustín [11].

Considerando, finalmente, la especie o clase concreta de soberbia, pecó más gravemente la mujer, y esto por tres razones:

1.ª Porque en la mujer existió un mayor engreimiento que en el hombre. Ella creyó que era verdad el anuncio del demonio de que Dios les había prohibido comer de aquellos frutos para que no fueran como El, e, impulsada por la codicia de ser como Dios, llegó a oponerse a su voluntad divina. En cambio, Adán no creyó que esto fuera verdad; no trató de igualarse a Dios obrando contra su voluntad, sino que pecó tratando de conseguir esa semejanza por sus propias fuerzas.

2.ª La mujer pecó e incitó al hombre a que pecara, es decir, pecó contra Dios y contra el prójimo.

3.ª El pecado del hombre tiene la atenuante de que, como enseña San Agustín, «se dejó llevar de cierta benevolencia amistosa hacia su mujer, que muchas veces arrastra a pecar por no perder la confianza del amigo; aunque no por eso carece de maldad, según declaró expresamente la sentencia de Dios» [12].

Luego hay que concluir que el pecado de Eva fue más grave que el de Adán».

3. Pena o castigo del pecado de Adán

Al igual que hicimos al estudiar la tentación y la caída de nuestros primeros padres, recogeremos a continuación el relato bíblico

[8] SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, l.14 c.15: ML 41,423.
[9] ID., *Op. imperf. c. Iul.* 1,105: ML 45,1119.
[10] Cf. II-II 163,4.
[11] SAN AGUSTÍN, *Super Gen. ad litt.* XI 35: ML 34,449.
[12] Ibid., XI 42: ML 34,454.

del castigo del pecado original, haciendo de él un doble comentario: exegético y teológico.

a) Comentario exegético

Inmediatamente después de decirnos que Adán y Eva comieron el fruto del árbol prohibido, escribe el sagrado autor del Génesis:

«Abriéronse los ojos de ambos, y viendo que estaban desnudos, cogieron unas hojas de higuera y se hicieron unos ceñidores» (Gen. 3,7).

505. Escuchemos el comentario de la moderna exégesis [1]:

«La consecuencia de la transgresión fue fulminante, pues al punto los dos primeros padres sintieron el aguijón de la carne, el desequilibrio pasional, la lucha de la carne contra el espíritu, el desorden libidinoso, y por eso se avergonzaron de estar desnudos. En el versículo 25 del capítulo anterior se dice que ambos, a pesar de estar desnudos, no se avergonzaban. Es un modo plástico de decir que sentían un perfecto equilibrio entre su razón y sus pasiones, sin que tuvieran noción de un desorden sexual que les pudiese turbar y *avergonzar*. De este desequilibrio sexual que siguió al pecado se ha querido deducir que el pecado de los primeros padres fue de índole *sexual*, de tal forma que antes de la primera caída no habrían hecho uso de la cópula conyugal. Esta interpretación está en contra del contexto, ya que la mujer fue creada como complemento del varón, para formar «una sola carne» (Gen 2,24).

«Oyeron a Yavé Dios, que se paseaba por el jardín al fresco del día, y se escondieron de Yavé Dios, Adán y su mujer, en medio de la arboleda del jardín. Pero llamó Yavé Dios a Adán, diciendo: Adán, ¿dónde estás? Y éste contestó: Te he oído en el jardín y, temeroso porque estaba desnudo, me escondí. ¿Y quién, le dijo, te ha hecho saber que estabas desnudo? ¿Es que has comido del árbol de que te prohibí comer? Y dijo Adán: La mujer que me diste por compañera me dio de él y comí. Dijo, pues, Yavé Dios a la mujer: ¿Por qué has hecho eso? Y contestó la mujer: La serpiente me engañó y comí» (Gen 3,8-13).

506. «Al pecado sigue inmediatamente el juicio divino, que viene a poner más de manifiesto el engaño de la serpiente. Es otro pasaje que resalta también el realismo poético del autor sagrado. Los culpables oyen el ruido que hace Yahvé Dios, que se pasea por el jardín, y al instante, sintiendo el cambio que en ellos se había verificado, se esconden en la espesura. El Señor se ve obligado a llamar a Adán, que se disculpa avergonzado desde su escondrijo, pretendiendo justificar su conducta. Los antropomorfismos se suceden: Yavé Dios, ante esta inesperada conducta de Adán, se atreve a formular una sospecha: ¿será que habrá comido de la fruta prohibida? Los culpables confiesan lo sucedido, si bien echándose la culpa mutuamente: Adán a Eva, y ésta a la serpiente, a la que no

[1] Cf. *Biblia comentada* por los profesores de Salamanca, vol.1 (BAC, Madrid 1960) p.85. Seguiremos utilizando este comentario para todo este relato bíblico.

se permite formular disculpa. El interrogatorio es sumamente psicológico y refleja bien el modo de ser de cada uno de los culpables: Adán se justifica con la *compañera* que Dios le dio, como echando al Creador la culpa de que le hubiera otorgado una tan frágil y tentadora compañera.

Naturalmente, de todo este encantador interrogatorio no nos hemos de quedar sino con la sustancia del hecho: el hombre pecó, y Dios le pidió cuenta de su transgresión. Lo demás son antropomorfismos y situaciones ideales creadas por la imaginación del hagiógrafo, que en este fragmento se siente muy poeta. Dios, evidentemente, no tiene necesidad de buscar, llamar, porque lo sabe todo; pero nuestra narración es una narración *popular*, en la que el autor, para hacerse comprender de sus contemporáneos, presenta a Dios actuando como los hombres» [2].

«Dijo luego Yavé Dios a la serpiente: Por haber hecho esto, maldita serás entre todos los animales y entre todas las bestias del campo Te arrastrarás sobre tu pecho y comerás el polvo todo el tiempo de tu vida. Pongo enemistad entre ti y la mujer, entre tu linaje y el suyo; éste te aplastará la cabeza, y tú le acecharás a él el calcañar» (Gen 3, 14-15).

507. «Entre los animales, la serpiente es quizá el que más repugnancia y aversión instintiva provoca en el hombre. Parece realmente un animal *maldito*. Sin duda que la serpiente—reptil por naturaleza—caminaba sobre su vientre antes de la tentación de Eva; pero el hagiógrafo ve en ello una humillación, indicio de abatimiento y derrota, como es indicio de realeza el caminar con la cabeza erguida. Sabemos que la serpiente no se alimenta del polvo, pero en la antigüedad así se creía, porque siempre aparece revolcándose en el polvo. Pero en esto ve también el autor sagrado un signo de humillación: «lamer el polvo» equivale a ser vencido...

La participación en la obra del primer pecado parece que debiera haber establecido vínculos de amistad entre la *mujer* y la *serpiente;* pero ha sido todo lo contrario. La amistad burlada se convierte en odio profundo. Señal de este odio es la actitud nuestra siempre que una serpiente nos sale al paso, pues no quedamos satisfechos hasta haberle aplastado la cabeza. Y esta enemistad no es sólo entre la *mujer* y la *serpiente*, sino que será perpetua y se extenderá a la descendencia de una y otra, hasta que la descendencia de la mujer logre *aplastar* definitivamente la cabeza, teniendo que contentarse la *serpiente* con *acecharla* alevosamente al calcañar. Es la famosa promesa primera de redención hecha a la humanidad, llamada por ello *Protoevangelio*» [3].

«A la mujer le dijo: Multiplicaré los trabajos de tus preñeces; parirás con dolor los hijos y buscarás con ardor a tu marido, que te dominará» (Gen 3,16).

508. «Después el Juez impone la pena a la mujer. Por su desobediencia, ésta se verá obligada a soportar las molestias dolorosas

[2] Ibid., p.90. [3] Ibid., p.92.

de su embarazo y alumbramiento. El castigo está en consonancia con su calidad esencial de «madre de los vivientes». Los dolores de parto son proverbiales en la literatura bíblica para designar los mayores dolores concebibles. A pesar de estos dolores, la mujer buscará afanosamente a su marido: *buscarás con ardor a tu marido*, en orden a la transmisión de la vida. Si hubiera permanecido en su estado de inocencia, sus alumbramientos serían sin desgarro y dolor, porque gozaba del don de *impasibilidad*, es decir, estaba en una situación excepcional fuera del orden normal de la naturaleza, ya que es normal que, en todo esfuerzo y convulsión, el cuerpo humano sufra. Los dones *preternaturales* de que gozaban los primeros padres no son debidos a la naturaleza, sino que representan una situación milagrosa excepcional, que se perdió con el pecado original. Una vez que el hombre y la mujer perdieron el don de *impasibilidad*, es normal que el dolor les acompañara en la vida, pues el organismo humano—por su constitución nerviosa—tiene que acusar las extorsiones y violencias que se le hagan, y entre ellas las convulsiones del parto[4]. La sentencia divina, pues, se limita a constatar el hecho de que el hombre y la mujer *han perdido su situación privilegiada y quedan en su estado normal pasible*, sujetos a las enfermedades y dolores inherentes al organismo humano, en el que prevalece el sistema nervioso con sus dolorosas reacciones»[5].

«A Adán le dijo: Por haber escuchado a tu mujer, comiendo del árbol del que te prohibí comer, diciéndote: No comas de él, por ti será maldita la tierra; con trabajo comerás de ella todo el tiempo de tu vida; te dará espinas y abrojos, y comerás de las hierbas del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella has sido tomado, ya que polvo eres y al polvo volverás» (Gen 3,17-19).

509. «La sentencia sobre el hombre está concebida también teniendo en cuenta la naturaleza y misión del varón, es decir, como jefe de familia, que tiene que buscar el sustento de su esposa y de los hijos. Este trabajo, que en el estado de inocencia no habría sido doloroso, después del pecado será un continuo bregar para ganar el pan de cada día «con el sudor de su frente». La expresión es sumamente plástica. En vez del jardín de delicias tendrá que luchar con una tierra seca y adusta, llena de «espinas y abrojos»; es la dura lucha del hombre de la estepa, que tiene que luchar contra los elementos y condiciones climatológicas más hostiles. El hagiógrafo habla a gentes que viven en una geografía ingrata y difícil. Naturalmente, antes del pecado, la tierra producía espinas y abrojos, pues la naturaleza vegetal no cambió con el pecado del hombre, como tampoco cambiaron los instintos de fiereza de los animales carnívoros. Pero nos hallamos ante una concepción religiosa y mo-

[4] Algunos autores muy literalistas han querido apoyarse en este texto para desautorizar los medios modernos de aliviar a la mujer en el parto. Pío XII salió al paso de este ridículo escrúpulo (AAS 38 [1956] 90-91). Si el hombre puede aliviar sus trabajos mecánicos para no ganarse el pan «con el sudor de su frente», también la mujer podrá aliviar sus dolores específicos. (Nota de la *Biblia comentada.)*

[5] *Biblia comentada*, l.c., p.93.

ral de las cosas. Al desorden producido por el pecado en la humanidad, el autor asocia la naturaleza, que está como sometida al castigo. Después del pecado, el orden de la creación es turbado. Los hebreos han gustado de unir la naturaleza al hombre. En el capítulo primero del Génesis hemos visto cómo, en un cuadro ideal de paz, se prescribía al hombre y a los animales un régimen vegetariano de vida. Ahora también se presenta a la naturaleza como cambiada en su floración vegetal para estar en consonancia con el estado de desorden creado por el pecado del hombre. Los profetas, al hablar de los tiempos mesiánicos, asociarán la transformación física de la naturaleza a la felicidad de los nuevos ciudadanos de Sión (cf. Is 11,7s; 34,6s; Am 9,13). Nos hallamos, pues, ante descripciones y cuadros artificiales poéticos, que expresan ideas religiosas y morales, y cuya literalidad no ha de urgirse en buena exégesis. Aquí lo que el hagiógrafo quiere destacar es que el hombre *ha perdido sus dones preternaturales*, y el trabajo, lejos de ser una distracción gustosa del tiempo, será una labor penosa en lucha con la naturaleza pobre.

Como colofón de sus trabajos será la *muerte*, pues volverá al *polvo* del que ha sido tomado. La expresión alude a la formación del hombre, tal como fue descrita en 2,7. En hebreo se hace juego con el nombre *Adam* y *adamah* (tierra arcillosa rojiza), de la que fue hecho. Es el cumplimiento de la amenaza de 2,17, al prohibir comer del árbol de la «ciencia del bien y del mal»; la culminación de la gran tragedia y la demostración de que la muerte, el dolor físico y el mal moral, tienen su origen en un pecado de desobediencia e insubordinación contra Dios, que era la tesis doctrinal que el hagiógrafo quería inculcar a sus lectores» [6].

«Adán llamó Eva a su mujer, por ser la madre de todos los vivientes» (Gen 3,20).

510. «Al despertar Adán de su sueño y encontrarse con su inesperada compañera, le impuso el nombre provisional de «varona» *('issah)*, porque había sido tomada de su cuerpo de «varón» *('is)*. Pero ahora, en razón de la función de la maternidad, le cambia el nombre en *Eva*, en hebreo *Jawwah* (vida), porque iba a ser la fuente de la *vida*: «madre de los vivientes». La etimología es popular, como la de *Adam*. Los lexicólogos en general relacionan el nombre *Jawwah* con el *Awa* o *ama* del sumerio, que significa *madre*. Esta etimología estaría en perfecta consonancia con el título de «madre de los vivientes» aplicado a Eva.

En la imposición del nombre a Eva por Adán hay también una señal de dominio sobre ella. En el versículo 16 se dice que la mujer, a pesar de los dolores del parto, aspirará a unirse al marido para que la convierta en madre y estará sujeta a él como superior. El marido será siempre el jefe de la familia. Es el reflejo de la mentalidad hebrea sobre la sujeción de la mujer al hombre. Con todo, la misma naturaleza ha impuesto el dominio del hombre, y siempre

[6] Ibid., p.93-94.

que la mujer ha querido verse libre de este dominio del marido es para caer en una servidumbre más lamentable, a que la condenan su debilidad física y su temperamento afectivo»[7].

«Hízoles Yavé Dios a Adán y a su mujer túnicas de pieles y los vistió» (Gen 3,21).

511. «Este versículo refleja bien el carácter antropomórfico y artificial de este relato, ya que se presenta a Dios haciendo los primeros trajes de Adán y Eva. En esta observación se quiere destacar la providencia particular del Creador sobre los dos primeros padres pecadores, y al mismo tiempo se pone de relieve el sentido de pudor que ha de presidir la vida humana. Otras industrias son atribuidas al ingenio de los hombres, pero esta de cubrir la desnudez es tan importante para la moralidad y dignidad del hombre, que se atribuye al mismo Dios la invención del vestido. Naturalmente, en todas estas observaciones hay que ver el eco de tradiciones populares que explicaban así el origen del sentimiento del pudor»[8].

«Díjose Yavé Dios: «He aquí al hombre hecho como uno de nosotros, conocedor del bien y del mal; que no vaya ahora a tender su mano al árbol de la vida, y, comiendo de él, viva para siempre». Y le arrojó Yavé Dios del jardín de Edén a labrar la tierra de que había sido formado. Expulsó a Adán y puso delante del jardín de Edén un querubín, que blandía flameante espada para guardar el camino del árbol de la vida» (Gen 3,22-24).

512. «Por fin llega el desenlace de la tragedia. La serpiente había prometido a la mujer que serían como dioses, «conocedores del bien y del mal». Ahora el autor sagrado finge un coloquio irónico en labios de Yavé: «He ahí a Adán como uno de nosotros, conocedor del bien y del mal». El resultado del intento del hombre ha sido todo lo contrario al esperado: ha adquirido el hombre un nuevo y triste conocimiento experimental de la diferencia entre «el bien y el mal». Y el sentido irónico continúa en la frase siguiente: *no vaya ahora a tender su mano al árbol de la vida, y, comiendo de él, viva para siempre*. Como antes ha pretendido adquirir la «ciencia del bien y del mal» comiendo del fruto del «árbol de la ciencia del bien y del mal», ahora puede querer tomar el fruto del *árbol de la vida* y así hacerse inmortal como Dios. El sentido es irónico: antes el hombre, con su atrevimiento, no consiguió sino descubrir prácticamente una ciencia humillante; ahora su atrevimiento le puede hacer acercarse al *árbol de la vida*, que confiere la inmortalidad, y el resultado no ha de ser diferente del anterior.

No debemos perder de vista que, en la escenificación del drama de la caída de los primeros padres, los dos árboles son *un símbolo de los dones preternaturales* de que Adán estaba adornado en el *estado* de inocencia: de su sabiduría y de su inmortalidad. El hagiógrafo quiere ahora constatar el hecho de que los ha perdido, expresando

[7] Ibid., p.99.
[8] Ibid., p.99.

esta terrible realidad teológica de un modo realista y plástico, en consonancia con la mentalidad primitivista de sus lectores. Este realismo expresivo queda patente en la afirmación de que Yavé *expulsó a Adán* del paraíso, poniendo un *querubín con flameante espada* para que impidiera que Adán entrara de nuevo en el paraíso. ¿Se puede expresar de un modo más gráfico el hecho dogmático de que el primer hombre perdió su situación privilegiada de *justicia original?* Como buen catequista, el hagiógrafo ha sabido revestir sus altas ideas teológicas abstractas de un ropaje literario y folklórico adaptado a gentes de mentalidad poco desarrollada» [9].

Hasta aquí el comentario magistral de la exégesis católica moderna. En confirmación del mismo, veamos ahora lo que nos dice la especulación teológica desde su respectivo punto de vista.

b) Comentario teológico

Procederemos, como de costumbre, en forma de conclusiones breves y sencillas.

Conclusión 1.ª El primer hombre, Adán, al transgredir el precepto de Dios en el paraíso, perdió inmediatamente la santidad y justicia en que había sido constituido. (De fe divina, expresamente definida.)

513. He aquí la solemne definición dogmática del concilio de Trento, que ya hemos recogido en parte más arriba:

«Si alguno no confiesa que el primer hombre, Adán, al transgredir e mandamiento de Dios en el paraíso, perdió inmediatamente la santidad y justicia en que había sido constituido, e incurrió por la ofensa de esta prevaricación en la ira y la indignación de Dios, y, por tanto, en la muerte con que Dios antes le había amenazado, y con la muerte en el cautiverio bajo el poder de aquel *que tiene el imperio de la muerte* (Hebr 2,14), es decir, del diablo, y que toda la persona de Adán por aquella ofensa de prevaricación fue mudada en peor, según el cuerpo y el alma, sea anatema» (D 788).

Desentrañando teológicamente la doctrina de este canon dogmático, nos encontramos con que el primer hombre perdió con su prevaricación *todos los dones sobrenaturales y preternaturales del estado de justicia original*, quedando su misma naturaleza humana, en cuanto al cuerpo y en cuanto al alma, *en peor condición que la que tenía en el estado de inocencia*. Veámoslo por partes:

1.ª PERDIÓ LOS DONES SOBRENATURALES (gracia, virtudes, dones del Espíritu Santo, inhabitación trinitaria). Lo expresa el canon al decir que perdió la *santidad y justicia* en que había sido constituido. La razón de esto es porque, como vimos en su lugar correspondiente, el pecado original fue un pecado *gravísimo*, incompatible con la gracia santificante y todo lo que ella lleva consigo (virtudes, dones e inhabitación amorosa de la Santísima Trinidad en el alma). Esta fue, sin comparación, la mayor catástrofe del pecado original. Los dones *preternaturales*—que también perdió el hombre con su peca-

[9] Ibid., p.100.

do—, aunque eran muy grandes e inestimables, no sufren punto de comparación con los dones *sobrenaturales* de la gracia: hay entre ellos una distancia *infinita*, la misma que existe entre el orden natural y el sobrenatural.

2.ª PERDIÓ LOS DONES PRETERNATURALES (*integridad, inmortalidad, impasibilidad, dominio sobre los animales* y *ciencia insigne* de Adán). El concilio lo expresa con la pérdida de la *justicia original* (que llevaba consigo todo eso, como vimos), con la condena de *muerte* y el *cautiverio* bajo el poder del diablo. Terrible pérdida, pero incomparablemente menor que la anterior.

Pienso el lector en el cúmulo inmenso de males, calamidades y miserias de orden físico y moral que afligen a la pobre humanidad: trabajos físicos, dolores espantosos, sufrimientos de todas clases, terremotos, inundaciones, crímenes inmensos de orden político o pasional, robos, injusticias, atropellos, guerras terribles, cárceles, campos de concentración, enfermedades, muerte inevitable de todos los hombres, etc., etc. Todo es consecuencia del pecado original, pues nada de ello hubiera sido posible en el estado de justicia primitiva. Y, con ser tan terrible todo esto, no tiene importancia alguna comparado con la pérdida de los dones *sobrenaturales* y la imposibilidad absoluta por parte del hombre de alcanzar la bienaventuranza eterna si Dios no se compadecía de él, como lo hizo efectivamente mediante a redención del mundo por Cristo crucificado.

3.ª SU MISMA NATURALEZA HUMANA QUEDÓ EN PEOR CONDICIÓN, TANTO EN EL CUERPO COMO EN EL ALMA. Lo define expresamente el canon tridentino, pero hay que entenderlo rectamente, porque los reformadores protestantes sostuvieron una doctrina inadmisible. En efecto: Lutero, Calvino, etc., enseñaron que la substancia del hombre quedó *totalmente corrompida* por el pecado original desde el punto de vista ético, de suerte que el hombre se volvió incapaz de buenas obras, perdió por completo la libertad y peca siempre en todo lo que hace. La Iglesia rechazó expresamente esta doctrina como *herética* (cf. D 771.815, etc.). La naturaleza humana quedó *quebrantada*, pero no substancialmente corrompida. Volveremos sobre esto en el artículo siguiente, al hablar de los efectos o consecuencias del pecado original en nosotros.

Conclusión 2.ª La muerte corporal del hombre es una consecuencia natural de la corruptibilidad del cuerpo humano, compuesto de elementos contrarios entre sí, que tienden, de suyo, a disgregarse; pero es, a la vez, castigo del pecado original, por cuanto que, a consecuencia de él, perdió el hombre el privilegio preternatural de la inmortalidad, que le hubiera hecho invulnerable a la muerte. (De fe.)

514. Hemos visto en la conclusión anterior la declaración expresa del concilio de Trento relativa a que la muerte es consecuencia del pecado original (D 788). Lo había dicho ya también el apóstol San Pablo: «Por un hombre entró el pecado en el mundo, y por

el pecado la muerte» (Rom 5,12). Escuchemos el razonamiento teológico del Doctor Angélico [1]:

«Si alguien, a causa de una culpa personal, fuese privado de un beneficio cualquiera que anteriormente le fue concedido, la carencia de dicho beneficio tendría razón de *pena* respecto de la culpa anterior. Al hombre en el estado de justicia original, le fue concedido por voluntad divina el que las fuerzas inferiores del alma estuviesen sometidas a la inteligencia mientras ésta permaneciera sometida a la ley de Dios (don de integridad), y que el cuerpo estuviese sometido al alma (don de inmortalidad). Pero como, por el pecado, la parte superior del hombre se apartó de Dios, se siguió el desorden de que las fuerzas inferiores se alzaran contra la razón, estableciéndose la lucha del apetito carnal contra la razón (pérdida del don de *integridad)* y la lucha del cuerpo contra el espíritu, dando lugar a la muerte y demás defectos corporales (pérdida del don de *inmortalidad)*. La vida e integridad del cuerpo consiste en estar sometido al alma, como lo imperfecto se somete a lo perfecto; y, por contraste, la muerte y enfermedad o cualquier otro defecto corporal tienen su origen en la falta de sujeción del cuerpo al alma. Está, pues, claro que, así como la rebelión del apetito carnal contra el espíritu es pena del pecado de los primeros padres, también lo es la muerte y demás defectos corporales».

En la solución a una dificultad repite Santo Tomás que la muerte es *natural*, por la condición corruptible del cuerpo, y *penal*, por la pérdida del privilegio preternatural que nos eximía de ella (ad 1).

Conclusión 3.ª Las penas impuestas a nuestros primeros padres en castigo de la culpa original estuvieron muy bien puestas por Dios, que «todo lo hace bien en número, peso y medida» (Sap 11,21).

515. Escuchemos de nuevo al Doctor Angélico [2]:

«Los primeros padres, en castigo de su pecado, perdieron el privilegio divino que mantenía la naturaleza en su *integridad*, por cuya substracción quedó sometida a diversos defectos penales. Su caída llevó consigo dos clases de castigo:

1.º En primer lugar, la privación de cuanto convenía al primitivo estado de integridad, es decir, el paraíso terrenal, como lo indican las palabras «los arrojó del paraíso». Y, dado que volver a dicho estado era totalmente imposible al hombre por sus propias fuerzas, con razón fueron colocados los obstáculos convenientes para que no volvieran a las cosas pertenecientes a su primer estado: el «árbol de la vida» y el lugar del paraíso, defendido por «un querubín con espada de fuego».

2.º En segundo término, fueron castigados también aplicándoles todas las características propias de la naturaleza destituida de dicho don divino, tanto las relativas al cuerpo como las referentes al alma.

a) En cuanto al cuerpo, que lleva consigo diferencia de sexos, a la mujer, compañera del hombre en la propagación de la especie y en la vida doméstica, se le impusieron dos penas: el dolor de la gestación y alumbramiento de los hijos y los cuidados de la vida doméstica. En cuanto a la generación de los hijos, recibió doble penalidad: fatiga de llevarlos en los días de la gestación: «multiplicaré los trabajos de tus preñeces», y dolor en su alumbramiento: «parirás con dolor a tus hijos». En cuanto a la vida domés-

[1] Cf. II-II 164,1. Los paréntesis son nuestros.
[2] Cf. II-II 164,2.

tica, el castigo es estar sometida al esposo: «quedarás sometida a tu marido». Pero, así como a la mujer corresponde someterse al marido en lo concerniente a la vida doméstica, él tiene la obligación de procurar las provisiones necesarias para la sustentación. En este sentido recibió triple castigo. Primero, la esterilidad de la tierra: «Maldita será la tierra por tu causa». Segundo, la intensidad del trabajo, sin el cual la tierra no da frutos: «Comerás el pan con el sudor de tu frente todos los días de tu vida». Tercero, los obstáculos que se presentan en ese cultivo: «Te producirá espinas y abrojos».

b) Igualmente, por parte del alma se señala una triple pena: la confusión de sentir la rebelión de la carne contra el espíritu: «Se abrieron sus ojos y vieron que estaban desnudos»; la acusación de la propia culpa: «He aquí a Adán hecho como uno de nosotros»; y el aviso de la muerte futura: «Eres polvo y al polvo volverás». Esto mismo nos viene a indicar las túnicas de pieles que Dios les hizo».

Al contestar a la objeción de que Dios en su infinita misericordia parece que debía haber permitido a nuestros primeros padres comer el fruto del *árbol de la vida* para que hubieran recobrado la inmortalidad, escribe el Doctor Angélico:

«Si el hombre, después de haber pecado, hubiera podido comer del *árbol de la vida*, no hubiese conseguido «vida eterna», sino solamente un plazo de vida «más largo». Y esto no le convenía: ya es bastante la miseria que tiene, sin necesidad de prolongarla más» (ad 6).

En cuanto a la expresión «He aquí a Adán hecho como uno de nosotros», que parece impropia de la clemencia y benignidad de Dios, que se compadece siempre del desgraciado, contesta admirablemente Santo Tomás:

«Como dice San Agustín, esas palabras proferidas por el Señor no son tanto un insulto contra los primeros padres como toque de alerta contra nuestra soberbia, para que nos demos cuenta de que Adán no sólo no consiguió lo que buscaba desordenadamente, sino que perdió lo que poseía» (ad 7).

Conclusión 4.ª A pesar de los terribles castigos que Dios les impuso por su pecado, nuestros primeros padres Adán y Eva obtuvieron el perdón de Dios y alcanzaron después de su muerte la vida eterna. (Sentencia común entre los teólogos.)

516. Esta conclusión no es de fe, como es evidente. Pero es la sentencia casi unánime de los Santos Padres y de los teólogos, que se apoyan en un testimonio bastante claro de la misma Sagrada Escritura: «Ella—la divina Sabiduría—fue la que guardó al primer hombre, al que primeramente formaste para ser padre del mundo *y le salvó en su caída*» (Sap 10,1). Por ello, en las iglesias orientales se venera con culto público a nuestros primeros padres Adán y Eva.

ARTÍCULO 2

EL PECADO ORIGINAL EN NOSOTROS

Examinadas ya las cuestiones relativas al primer pecado de nuestros primeros padres (pecado original *originante)*, veamos ahora las pertenecientes al pecado original tal como llega a nosotros (pecado original *originado)*. Es uno de los dogmas fundamentales de nuestra fe y la única explicación posible de los males y miserias de toda índole que afligen a toda la humanidad caída.

Dividiremos nuestro estudio en los siguientes puntos: *existencia* del pecado original en nosotros, cómo se nos *transmite*, *naturaleza* del mismo, *sujeto* donde radica y principales *efectos* que produce.

1. Existencia del pecado original en nosotros

Expondremos la doctrina católica en forma de conclusión.

Conclusión. Existe en nosotros el pecado original, o sea un pecado procedente del primer pecado de Adán, que afecta a todos y a cada uno de sus descendientes—exceptuada la Santísima Virgen María—como propio de cada uno. (De fe divina expresamente definida.)

517. Contra la doctrina del pecado original en nosotros se han levantado a través de los siglos multitud de errores y herejías. He aquí las principales [1]:

1.º Los *gnósticos* y *maniqueos* negaron la existencia del pecado original y atribuían la corrupción moral del hombre a un principio eterno del mal: la materia.

2.º También lo negaron indirectamente los *origenistas* y *priscilianistas*, los cuales explicaban la inclinación del hombre al mal por un pecado que el alma habría cometido antes de su unión con el cuerpo.

3.º Lo negaron directamente los *pelagianos*, los cuales enseñaban que

a) El pecado de Adán no se transmitía por herencia a sus descendientes, sino que éstos imitaban el mal ejemplo de aquél pecando también por su cuenta.

b) La muerte, los padecimientos y la concupiscencia no son castigo del pecado, sino simples efectos del estado de naturaleza pura.

c) El bautismo no se les administra a los niños para remisión de sus pecados, sino para que sean recibidos en la comunidad de la Iglesia y alcancen el «reino de los cielos» (que es un grado de felicidad superior al de la «vida eterna»).

La herejía pelagiana fue combatida principalmente por San Agustín y condenada por el magisterio de la Iglesia en los sínodos de Mileve y de Cartago (D 102), por el concilio II de Orange (D 174ss) y, más recientemente, por el concilio de Trento (D 788ss).

[1] Cf. OTT, *Teología dogmática* (Barcelona 1958) p.183.

4.º El pelagianismo sobrevivió en el *racionalismo* desde la Edad Moderna hasta los tiempos actuales (*socinianismo*, racionalismo de la época de la «Ilustración», teología protestante liberal, incredulidad moderna, teosofismo, etc.).

5.º En la Edad Media, un sínodo de Sens (año 1141) condenó la siguiente proposición de Pedro Abelardo: «De Adán no contrajimos la culpa, sino sólo la pena» (D 376).

6.º Los reformadores protestantes, junto con los discípulos de Bayo y de Jansenio, conservaron la creencia en el pecado original, pero desfiguraron su esencia y sus efectos, haciéndole consistir en la concupiscencia y considerándola como una corrupción completa de la naturaleza humana. Todo esto fue rechazado expresamente por la Iglesia (cf. D 787ss; 1001ss; 1092ss).

Contra todos estos errores y herejías, he aquí la prueba de la conclusión:

a) La Sagrada Escritura. Lo dice expresamente el apóstol San Pablo en su epístola a los Romanos:

«Por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte; y así la muerte *pasó a todos los hombres*, por cuanto *todos habían pecado*. Anteriormente a la Ley, había pecado en el mundo; pero, como no existía la ley, el pecado no era imputado, y, sin embargo, reinó la muerte desde Adán a Moisés, aun sobre aquellos que no habían pecado como pecó Adán, que es tipo del que había de venir» (Rom 5,12-14).

Este texto es importantísimo y por eso conviene examinarlo con cuidado. Escuchemos el comentario de la exégesis moderna [2]:

«Despojándolo de consideraciones inútiles y de cavilaciones impertinentes, que no merecen tomarse en cuenta, este argumento es de una evidencia y fuerza irresistibles. Todo él estriba en esta afirmación del Apóstol: *Por el pecado vino la muerte, y por eso la muerte alcanzó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron*. En el presente orden de la divina Providencia, la muerte no es simplemente un resultado natural de la constitución orgánica del hombre: es pena del pecado; y si el hombre no hubiera pecado, tampoco hubiera muerto. Ahora bien: el pecado que dio principio a la muerte, mejor dicho, el pecado en virtud del cual pesa sobre la humanidad la sentencia de muerte, es el pecado del primer hombre. Así lo dice terminantemente San Pablo: *Por un solo hombre entró el pecado en el mundo*. Y para que a nadie se le ocurriese pensar que esta primera entrada del pecado en el mundo fue simplemente la del pecado personal de Adán, el cual con su mal ejemplo indujese a los demás hombres al pecado, de suerte que cada cual muriese por su pecado propio e individual, para que a nadie se le ocurriese pensar de esta manera, propone el mismo Apóstol dos consideraciones, que prueban con plena evidencia que el pecado en virtud del cual incurren los hombres en la sentencia de muerte no es el pecado *personal* de cada uno, sino *el solo pecado de Adán*. Dice San Pablo: *Anteriormente a la Ley* (de Moisés) *existía el pecado en el mundo*. No hay duda de que antes de Moisés se cometieron muchos pecados en el mundo, como lo demuestra la Escritura. Con todo, no fueron esos pecados los que acarrearon la muerte a los hombres. Porque, como añade el Apóstol, *donde no hay ley, el pecado no*

[2] Cf. P. Bover, S. I., *Teología de San Pablo* (BAC, Madrid 1952) p.217-219.

se imputa. En efecto, el pecado es la transgresión de la ley; por esto la ley es la medida del pecado y del reato que por él se incurre, tanto de culpa como de pena. El reato de pena que se contrae no es otro que la sanción que señala la ley a la transgresión. Ahora bien: si se prescinde de la amenaza de muerte hecha por Dios a Adán si comía del árbol vedado, anteriormente a Moisés no existía ley alguna que castigase el pecado, y menos *todo* pecado con la pena de muerte. *Sin embargo*—prosigue San Pablo—, *reinó la muerte desde Adán a Moisés*. Conclusión: luego la muerte no fue castigo de los pecados *propios* de cada uno, sino *del primer pecado de Adán*. Y para que esto fuera justo, como lo era, menester era también que este primer pecado no sólo fuese pecado *personal* de Adán, sino pecado *universal* de todos los hombres. Por esto dice San Pablo tan categóricamente que *todos murieron* por cuanto *todos pecaron*. Luego el primer pecado de Adán fue tan propiamente pecado de todos, que por él *todos pecaron*.

Pero si ésta no bastase, otra consideración más llana propone el Apóstol. La universalidad de la muerte, si fuese efecto de los pecados *individuales*, supondría necesariamente la universalidad de esos pecados. Ahora bien: dice San Pablo: *Reinó la muerte... aun sobre los que no habían pecado, a imitación de la transgresión de Adán*. Hubo algunos, como el justo Abel, Noé, Abraham, José—a lo menos los niños muertos antes de llegar al uso de la razón—, los cuales no cometieron pecados mortales que imitasen la transgresión de Adán, y, sin embargo, también éstos murieron. Luego la muerte no es pena de los pecados *personales* de cada uno, sino del pecado cometido por todos en Adán.

En suma: si por el pecado de uno vino la muerte como castigo sobre todos, señal es que aquel pecado de uno fue también pecado de todos. Por eso todos murieron por aquel pecado, porque todos pecaron con aquel pecado».

En la Sagrada Escritura hay algunos otros textos alusivos al pecado original *en nosotros* [3], pero ninguno tan claro y expresivo como el de San Pablo que acabamos de examinar.

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Lo definió expresamente el concilio de Trento en el siguiente canon dogmático:

«Si alguno afirma que la prevaricación de Adán le dañó a él solo y no a su descendencia; que la santidad y justicia recibida de Dios, que él perdió, la perdió para sí solo y no también para nosotros; o que, manchado él por el pecado de desobediencia, sólo transmitió a todo el género humano la muerte y las penas del cuerpo, *pero no el pecado, que es muerte del alma*, sea anatema, pues contradice al Apóstol, que dice: *Por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte; y así a todos los hombres pasó la muerte, por cuanto todos habían pecado* (Rom 5,12)» (D 789).

La misma doctrina habían proclamado ya el concilio de Cartago en el año 418 (D 102) y el segundo concilio de Orange en el año 529 (D 175).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Como hemos advertido repetidas veces, la razón humana no puede demostrar la *existencia* de ningún misterio sobrenatural, que conocemos únicamente por divina re-

[3] Por ejemplo, dice el santo profeta David en su famoso salmo *Miserere:* «He aquí que *fui concebido en la iniquidad y en pecado me concibió mi madre*» (Ps 50,7). No es posible hablar con más claridad y precisión de un pecado que nos viene de la simple naturaleza humana *en el acto mismo de la concepción*, o sea antes de haber cometido ningún pecado personal.

velación. Pero una vez conocida la *existencia* del misterio revelado, la razón teológica puede fácilmente encontrar las razones de *conveniencia* para hacer más *inteligible* aquel misterio; aunque no más *creíble*, puesto que ya no puede serlo más por el hecho de haberlo revelado Dios, que no puede engañarse ni engañarnos. En este sentido, la certeza que nos proporciona la fe es incomparablemente mayor que la que nos proporciona la misma *evidencia* natural, que es criterio infalible de verdad.

Con relación a la *existencia* del pecado original en nosotros, la razón natural advierte claramente que el hombre, mientras vive en este mundo, está lleno de miserias, calamidades, hambre, sed, enfermedades, etc., en cuanto a su cuerpo; ignorancia en su inteligencia, debilidad en su voluntad, pasiones violentas en su apetito sensitivo, etc., etc., y todo ello desemboca, finalmente, en la muerte. Todo esto parece claramente castigo de alguna culpa, ya que no puede admitirse que la bondad, benignidad y providencia amorosísima de Dios sobre todas sus criaturas hubiese creado así al hombre salido de sus manos; y como esas calamidades a que antes aludíamos afectan por igual a justos y a pecadores, e incluso a los niños inocentes, que no han cometido todavía ningún pecado personal, no hay más remedio que concluir que todo ello debe obedecer a alguna misteriosa *culpa colectiva*, que afecta a todos los hombres por el mero hecho de poseer la naturaleza humana.

Claro que todo esto, tan lógico y sencillo, no lo hubiera discurrido la razón si no nos constara por la divina revelación la *existencia* del pecado original. Con razón se ha dicho, pues, que el pecado original es un *misterio*; pero el mundo, sin el pecado original, sería *un misterio incomparablemente mayor*. Con el pecado original se explica todo, y sin él no puede explicarse nada. «El hombre—ha dicho Pascal—es más inconcebible sin este misterio que lo es este misterio para el hombre» [4].

Advertencias

518. 1.ª La ley inexorable de contraer el pecado original impuesta a toda la naturaleza humana en virtud del pecado de Adán, no afecta para nada a Nuestro Señor Jesucristo ni a su santísima madre la Virgen María. No a Jesucristo, porque, como Hijo natural de Dios, era impecable por naturaleza; y, además, porque no vino al mundo por vía de *generación natural*, que es el modo con que se nos transmite a todos el pecado original, como veremos más abajo. Y tampoco a la Santísima Virgen María, por un privilegio singularísimo que Dios omnipotente le concedió en atención a los méritos previstos de Cristo Redentor, como definió expresamente Pío IX el 8 de diciembre de 1854 (cf. D 1641).

519. 2.ª En la conclusión hemos dicho que el pecado original es *propio* de cada uno de los descendientes de Adán. Así es en efecto, pero no debe confundirse el concepto de pecado *propio* con

[4] Citado por el P. Sertillanges, O. P., en su magnífica obra *Catecismo de los incrédulos* (Barcelona 1934) p.148.

el de pecado *personal*. El pecado original es *propio* de cada uno de nosotros en cuanto que cada uno poseemos la *naturaleza humana inficionada por tal pecado*, no en el sentido de que cada uno lo hayamos cometido *personalmente* (sólo Adán lo cometió así). Se trata, pues, de un pecado de *la naturaleza*, no de la persona; pero como resulta que esa naturaleza la poseemos todos los hombres, el pecado original viene a ser un pecado *propio* de cada uno, aunque sólo sea un pecado *personal* en la persona de Adán. Volveremos en seguida sobre esto al hablar de la transmisión del pecado original.

2. Transmisión del pecado original

Acabamos de ver que el pecado original existe realmente en nosotros como verdadero pecado *propio*, aunque no personal. Ahora es preciso examinar de qué manera se nos transmite o llega hasta nosotros. Como de costumbre, procederemos por conclusiones.

Conclusión 1.ª El pecado original, cometido personalmente por Adán, se transmite a sus descendientes por la generación natural; de suerte que la generación, en cuanto termina en todo el compuesto humano y propaga la naturaleza humana corrompida por aquel pecado, es la causa instrumental de la transmisión. (De fe la primera parte; completamente cierta en teología la segunda.)

520. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Se desprende con suficiente claridad del texto de San Pablo en su epístola a los Romanos que hemos examinado en la conclusión anterior (Rom 5,12). Porque, si la muerte entró en el mundo por el pecado de Adán y de él pasa a nosotros el pecado y la muerte, ha de ser por vía de generación natural, ya que no tenemos otro vínculo natural que nos una con Adán que la generación, por medio de la cual se nos comunica o transmite la naturaleza humana.

b) El magisterio de la Iglesia. Lo ha declarado expresamente repetidas veces:

Concilio de Cartago. «Lo que dice el Apóstol—el texto de Rom 5,12—no de otro modo ha de entenderse que como siempre lo entendió la Iglesia católica por el mundo difundida. Porque *por esta regla de fe*, aun los niños pequeños, que todavía no pudieron cometer ningún pecado por sí mismos son verdaderamente bautizados para la remisión de los pecados, *a fin de que por la regeneración se limpie en ellos lo que por la generación contrajeron*» (D 102).

Concilio de Trento. Repite exactamente el canon del concilio de Cartago que acabamos de citar, añadiendo que esa regla de fe «procede de la tradición de los Apóstoles» (D 791). Y añade en un nuevo canon dogmático:

«Si alguno afirma que este pecado de Adán, que es por su origen uno solo y que, transmitido a todos por generación, no por imitación *(propagatione*, non imitatione *transfusum omnibus)*, está como propio en cada uno, se quita por las fuerzas de la naturaleza humana o por otro remedio que

por el mérito del solo mediador, Nuestro Señor Jesucristo..., sea anatema» (D 790).

Y el mismo concilio de Trento, en el decreto sobre la justificación, declara expresamente:

«Si los hombres no nacieran propagados de la semilla de Adán, no nacerían injustos, como quiera que por esa propagación por aquél contraen, *al ser concebidos*, su propia injusticia» (D 795).

c) La razón teológica. Después de rechazar diversas explicaciones insuficientes, escribe el Doctor Angélico [5]:

«Busquemos, pues, otro camino de solución, diciendo: todos los hombres nacidos de Adán pueden ser considerados como un solo hombre, en cuanto que poseen la misma naturaleza participada de aquél, lo mismo que todos los miembros de una comunidad civil son considerados como un solo cuerpo, y la comunidad como un solo hombre. Porfirio decía que, «por la participación de idéntica naturaleza, muchos hombres son un solo hombre». Así, pues, muchos hombres derivados de Adán son como muchos miembros de un mismo cuerpo. Y ya sabemos que los actos de un miembro del cuerpo, por ejemplo, de la mano, no son voluntarios por la voluntariedad de la mano, sino por la voluntariedad del alma, que es el primer motor de los otros miembros. Así, el homicidio cometido por la mano no se imputa a ésta como pecado—en cuanto que la mano es un miembro aislado—, sino que se le imputa en cuanto que es algo propio del hombre integral, que recibe su movimiento del primer principio motor humano (el alma). De forma semejante, el desorden que existe en este hombre nacido de Adán no es voluntario con la voluntad de este hombre engendrado, sino con la voluntad del primer padre, que mueve—con movimiento de generación—a todos los que de él proceden, como la voluntad mueve todos los miembros a sus actos respectivos. Por esa razón el pecado que pasa de los primeros padres a los descendientes se llama pecado «original», lo mismo que el pecado que pasa del alma a los miembros del cuerpo se llama «actual». Y de igual suerte que el pecado actual, cometido mediante un miembro cualquiera, no es pecado de dicho miembro, sino en cuanto forma parte del todo humano —llamándose por eso «pecado humano»—, así también el pecado original no es pecado de esta persona sino en cuanto que recibió su naturaleza del primer padre. Por eso se llama «pecado de naturaleza» según la expresión del Apóstol: *Eramos hijos de ira por naturaleza* (Eph 2,3)».

Al resolver unas objeciones explica el Doctor Angélico de qué manera la generación puramente corporal (o sea, sin la del alma, que procede directamente de Dios por creación) y el semen que la produce pueden ser vehículo instrumental para la transmisión del pecado original. He aquí sus respuestas:

1.ª Aunque el alma no se transmita por generación, ya que la virtualidad del semen corporal no puede causar un alma racional, el semen mueve hacia ella a modo de disposición (para que Dios la infunda en el cuerpo). Luego por la virtud seminal se transmite la naturaleza humana del padre al hijo, y junto con la naturaleza se comunica también la infección de la misma. El que nace se hace partícipe de la culpa del padre por recibir de él la naturaleza mediante la virtud generativa (ad 2).

[5] Cf. I-II 81,1.

2.ª Aunque la culpa no está actualizada en el semen, está allí virtualmente la naturaleza humana, a la cual acompaña esa culpa (ad 3).

Para mayor abundamiento en la explicación de esta doctrina de consecuencias tan trascendentales para toda la humanidad, recogemos a continuación algunas interesantes precisiones de un teólogo contemporáneo [6]:

«El don de la justicia original fue conferido por Dios a toda la naturaleza humana en la persona del primer padre como *un accidente de la naturaleza específica*, como dice Santo Tomás [7], o también—como dice en otro lugar el Doctor Angélico—«no fue dado al primer hombre solamente como persona singular, sino como principio de toda la humana naturaleza, para que de él se derivara a sus descendientes. Ahora bien: el primer hombre, pecando por su libre albedrío, perdió este don en la misma forma que se le había dado, o sea para sí y para toda su posteridad» [8]. Adán, perdiendo este don concedido a toda la naturaleza humana a modo de propiedad específica, corrompió la naturaleza humana no sólo para un individuo, sino para todo el género humano; de suerte que todos aquellos que desciendan de la estirpe de Adán, reciben la naturaleza corrompida, o sea destituida de la justicia original. Pero los hombres descienden de Adán por la generación natural, en cuanto que de las almas creadas por Dios y de la materia proporcionada por el acto de la generación son engendrados los hombres, por la generación empiezan a ser de la familia de Adán y por la generación *participan de la naturaleza humana del modo y manera que existía en el* primer hombre cuando empezó en él la línea de la generación. Si Adán hubiese conservado el estado de inocencia, la justicia original se hubiese propagado a sus descendientes por la misma generación natural, por la cual el alma se une al cuerpo en formación; pero, corrompida por el pecado la naturaleza humana, contraemos el pecado original por la misma generación natural. Luego el pecado original se transmite y propaga entre los hombres por la generación natural».

Conclusión 2.ª Los demás pecados personales que pudieron cometer Adán y Eva después del primer pecado, lo mismo que los pecados personales de los restantes padres, no se transmiten a sus hijos. (Sentencia completamente cierta y común.)

521. Escuchemos el espléndido razonamiento del Doctor Angélico [9]:

«Si consideramos las cosas atentamente, podremos descubrir la imposibilidad de que los otros pecados de los primeros padres y todos los pecados de los padres inmediatos se nos transmitan por la generación. La razón es porque el hombre engendra seres iguales a sí *específicamente*, pero no numéricamente. Por tanto, las notas que pertenecen a un individuo en cuanto *singular*, como los actos personales y las cosas que le son propias, no se transmiten de los padres a los hijos. No hay gramático que engendre hijos conocedores de la gramática que él aprendió. En cambio, los elementos que pertenecen a la *naturaleza*, pasan de los padres a los hijos, a no ser que la naturaleza esté defectuosa. Por ejemplo, el hombre de buena vista no engendra hijos ciegos si no es por defecto especial de la naturaleza. Y, si

[6] Cf. ZUBIZARRETA, o.c., vol.2 n.809.
[7] Cf. I 100,1.
[8] SANTO TOMÁS, *De malo* q.4 a.1.
[9] Cf. I-II 81,2.

la naturaleza es fuerte, incluso se comunican a los hijos algunos accidentes individuales que pertenecen a la disposición de la naturaleza, como son la velocidad de cuerpo, agudeza de ingenio y otros semejantes; pero nunca las cosas puramente *personales*, como hemos dicho.

Pues bien: así como a la persona hay cosas que le pertenecen por su misma naturaleza y otras que le pertenecen por don gratuito de la gracia, así también a la naturaleza le pueden pertenecer unas cosas por su mismo ser, es decir, como causadas por sus principios íntimos, y otras por don de la gracia. El don de la justicia original le pertenecía en este segundo sentido—como ya vimos—, puesto que era un don concedido a toda la naturaleza humana en el primer hombre, pero éste lo perdió por su primer pecado. Luego así como la justicia original se hubiese transmitido a los descendientes por vía de generación junto con la naturaleza, así ahora se transmite la naturaleza con el desorden original. En cambio, los otros pecados de los primeros padres y de los padres próximos no corrompen *la naturaleza en cuanto tal*, sino en lo que tiene de *personal*, es decir, en la inclinación al pecado. Luego los demás pecados no se transmiten».

Al contestar a la dificultad de que, estando los bautizados limpios del pecado original, parece que no deberían transmitirlo a sus descendientes, escribe Santo Tomás:

«Por el bautismo se limpia uno del pecado original en cuanto a la *culpa*, y en cuanto que la parte superior del alma recupera la gracia santificante. Pero continúa el pecado original en cuanto al *fomes* (cf. D 792), que es un desorden de las partes inferiores del alma y del mismo cuerpo. Y ya sabemos que el hombre engendra precisamente por el cuerpo y no por el espíritu. Por eso los bautizados transmiten el pecado original, porque no engendran en cuanto que están renovados por el bautismo, sino en cuanto que les queda algo de la vejez del primer pecado» [10].

Conclusión 3.ª Si un hombre fuera formado milagrosamente por Dios de la carne humana pecadora, pero sin generación natural de otro hombre, no contraería el pecado original. (Sentencia cierta y común.)

522. *La razón es porque, como ya hemos visto, el pecado* original se transmite por vía de *generación natural*, y en el caso hipotético de la conclusión no habría tal generación.

«Luego si por virtud divina alguien fuese formado de la carne humana, es evidente que la fuerza activa de la generación no procedería de Adán, y, por tanto, no contraería tampoco el pecado original; de igual modo que los actos de la mano no constituirían pecado humano si la mano no fuese movida por la voluntad, sino por otro agente extrínseco» [11].

Esta es la razón por la cual Cristo Nuestro Señor no pudo contraer el pecado original—aparte de su impecabilidad absoluta como Hijo de Dios—, puesto que no vino al mundo por vía de generación natural, sino por intervención milagrosa del Espíritu Santo. Y en cuanto a la Virgen María, como descendiente de Adán por vía de generación natural, hubiera contraído el pecado original si por un privilegio singularísimo de Dios no hubiera sido preservada de él

[10] Cf. I-II 81,3 ad 2.
[11] Cf. I-II 81,4.

en atención a los méritos previstos de Cristo Redentor, según ha definido expresamente la Iglesia (D 1641).

Conclusión 4.ª Si Eva hubiera pecado en el paraíso, pero Adán no, no se nos hubiera transmitido el pecado original a ninguno de sus descendientes. (Sentencia cierta y común.)

523. Lo insinúa el mismo San Pablo cuando dice en su epístola a los Romanos: «*Por un hombre* entró el pecado en el mundo» (Rom 5,12). Si también la mujer transmitiese el pecado a su descendencia, debería haber dicho más bien que por ambos entró el pecado en el mundo, pues los dos pecaron; y si quería aludir al primero que pecó, entonces debería haber dicho: «*Por una mujer* entró el pecado en el mundo», pues Eva es la que pecó primero, según el relato del Génesis. Luego parece claro que es porque el pecado original procede del padre a los hijos, y no de la madre.

Santo Tomás expone con gran claridad y lógica la razón teológica de esto en la siguiente forma [12]:

«La solución proviene de los principios establecidos anteriormente. Hemos dicho que el pecado del primer padre se transmite en cuanto que ese padre obra activamente en la generación de los hijos; de tal forma que, si alguno fuese materialmente formado de nuestra carne, pero no por vía de generación seminal, no contraería el pecado original. Ahora bien: como resulta que, según la doctrina de los filósofos, el *único principio activo* de la generación es el padre, limitándose la madre a proporcionar únicamente la *materia* de esa generación, síguese que el pecado original no lo tenemos por la madre, sino por el padre. Luego si Adán no hubiese pecado, aunque pecara Eva, no tendríamos pecado original; en cambio, si hubiese pecado sólo Adán, sin pecar Eva, lo tendríamos igual que ahora».

Aunque este argumento sería decisivo si efectivamente procediera del padre el *único principio activo* de la generación, sin embargo, hoy resulta muy discutible, ya que la moderna biología parece haber demostrado que el principio materno de la generación—el óvulo o microgameto—es tan activo como el espermatozoide paterno. Con todo, la doctrina de la conclusión continúa siendo verdadera, aunque habría que apoyarla en otro argumento: Adán, y sólo él, era la *cabeza natural* de toda la humanidad; y, *como tal cabeza*, recibió la justicia original, con la facultad de transmitirla a todos sus descendientes por vía de generación natural. Luego, *mientras la cabeza no se corrompiera por el pecado*, la naturaleza humana no podría sufrir ningún quebranto por el pecado de Eva o de cualquiera de sus descendientes, hombre o mujer, como vimos más arriba (cf. n.489). Adán, y sólo él, representaba *a toda la humanidad*, no sólo con una representación moral, sino con verdadera representación *física*, como única cabeza de toda ella. Luego él, y sólo él, podía transmitir a todos sus descendientes la naturaleza humana *tal como él la poseyese*: con la justicia original, si no hubiera pecado, o destituida de ella si pecaba él personalmente.

[12] Cf. I-II 81,5.

Las aguas de un manantial envenenado brotan también envenenadas; pero si se envenenan únicamente los riachuelos procedentes de él, el manantial sigue manando agua pura. Ahora bien: el estado justificado o caído de la naturaleza humana depende exclusivamente del estado del primer manantial, no de los riachuelos procedentes de él. Luego si Adán no hubiese cometido el pecado original, no heredaríamos nosotros ese pecado aunque hubiera pecado Eva o cualquiera otro de sus descendientes.

Conclusión 5.ª A pesar de que Dios crea e infunde en el cuerpo humano el alma racional, Dios no es causa de que ésta contraiga el pecado original. (Completamente cierta.)

524. La razón es muy sencilla. Dios crea, ciertamente, el alma racional sin la gracia santificante, y la infunde al cuerpo para que por la generación participe de la naturaleza humana en la misma forma en que haya sido conservada en los descendientes de Adán. Si la naturaleza humana hubiese sido conservada en su primitiva inocencia, Dios hubiese creado el alma en gracia santificante y, al unirse al cuerpo, el alma le hubiera comunicado los restantes dones de la justicia original que a él le afectaban. Pero, después de la caída de Adán, y precisamente por ella, Dios crea las almas sin la gracia santificante, pero también sin pecado, o sea en un estado de simple naturaleza. Esta alma, en efecto, tal como sale de la acción creadora de Dios, y prescindiendo de su infusión en el cuerpo, aunque carece de la gracia santificante, no tiene propiamente pecado, sino simple carencia de una gracia indebida. La gracia santificante no se prometió al alma, sino a la *naturaleza humana*. Por consiguiente, esa alma debe recibir la gracia o el pecado no por la simple creación, sino por su unión a un cuerpo procedente de Adán por vía de generación natural con el que forma la *naturaleza humana*. En el mismo acto de su creación, Dios infunde el alma en el cuerpo con la sola intención de formar el compuesto humano, lo cual es una cosa *buena*, y con ello termina la obra creadora de Dios. Pero por el hecho mismo de que el alma se une al cuerpo, comienza la generación de un nuevo hombre procedente de Adán, y como consecuencia inevitable, en el instante mismo de esta generación el alma se mancha con el pecado original y queda engendrado el nuevo ser con la naturaleza corrompida [13].

Conclusión 6.ª Por lo mismo, los padres inmediatos tampoco son causa directa del pecado original, aunque sí de la transmisión del mismo por vía de generación natural.

525. La razón es porque los padres inmediatos concurren al acto de la generación con la intención de engendrar un hijo: nada más. El hecho de que ese hijo venga al mundo inficionado por el pecado original procede del pecado de Adán, que corrompió la naturaleza humana, no del acto generador de los padres, que es únicamente el *vehículo de la transmisión*, pero no la *causa* de aquel pecado.

[13] Cf. I-II 83,1 ad 4; cf. ZUBIZARRETA, l.c., n.810.

Sin embargo, es preciso añadir que tanto la acción creadora de Dios como el acto generador de los padres son *la condición «sine qua non»* de la transmisión del pecado de origen; porque si Dios no creara el alma o los padres no realizaran el acto generador, es evidente que el pecado original no se propagaría. Lo cual no quiere decir que Dios o los padres deberían abstenerse, respectivamente, de crear el alma o de engendrar el cuerpo con el fin de que no se propague el pecado original; porque estas acciones tienden, de suyo, a una cosa buena y excelente que es la propagación del género humano, y aunque de ello se siga inevitablemente la propagación del pecado original, ocurre esto al margen de la intención de Dios y de los padres, teniendo además el pecado original un remedio eficaz mediante el sacramento del bautismo o la gracia actual del arrepentimiento en un adulto no bautizado. Como dice muy bien Santo Tomás, «es mejor para el alma venir al mundo en pecado original que no existir en forma alguna, sobre todo pudiendo huir de la condenación por la gracia liberadora» [14].

3. Naturaleza del pecado original

Examinado ya el modo con que se nos transmite el pecado original, veamos ahora en qué consiste ese pecado tal como está en nosotros.

526. 1. **Errores.** Sobre la naturaleza íntima del pecado original tal como está en nosotros se han formulado muchas opiniones a través de los siglos, algunas de las cuales han sido expresamente rechazadas por la Iglesia como heréticas o erróneas. Recogemos a continuación las principales opiniones con su crítica correspondiente.

1.ª Pedro Abelardo erró profundamente al decir que el pecado original consistía tan sólo en el *reato de pena eterna*, o sea en la sentencia de condenación que los descendientes de Adán habían heredado de éste como cabeza del género humano. En este sentido, más que de *pecado* original habría que hablar de *pena* o castigo original.

CRÍTICA. Esta doctrina está francamente en contra de lo que dice San Pablo: «Por cuanto todos pecaron en él» (Rom 5,12), y fue expresamente rechazada como herética por la Iglesia en el concilio de Sens (D 376) y más tarde por el concilio de Trento, al afirmar que el pecado original es verdadero y estricto *pecado*, no sólo reato de pena (D 789.792).

2.ª Matías Flocio Ilírico, antecesor y verdadero padre de los protestantes rígidos, afirmó que el pecado original era una especie de forma substancial que corrompía totalmente el alma humana transformándola, de imagen de Dios que era, en imagen del diablo.

CRÍTICA. Esta doctrina es también herética, por ser totalmente contraria a las declaraciones de la Iglesia en el concilio tridentino, que hablan

[14] Cf. I-II 83,1 ad 5; cf. ZUBIZARRETA, ibid.

de un *quebranto* de la naturaleza humana por el pecado original, pero de ninguna manera de una corrupción *substancial* de la misma (cf. D 771.788. 815, etc.).

3.ª Lutero, Calvino, Melanchton, Bayo, Jansenio, Hermes, etc., dijeron que el pecado original en nosotros consiste formalmente en la *concupiscencia mala habitual* (o sea, en la inclinación habitual al pecado), que persistiría aun en los bautizados como verdadero y estricto *pecado*, aunque no se les imputa a los bautizados para los efectos del castigo.

CRÍTICA. Es completamente falso y herético, pues contradice al apóstol San Pablo cuando dice que «ninguna condenación pesa ahora sobre los que están en Cristo Jesús» (Rom 8,1), y fue expresamente condenado por la Iglesia en el concilio de Trento, al definir que el bautismo borra del alma «todo aquello que tiene verdadera y propia razón de pecado» (D 792). Es cierto que la concupiscencia, en cuanto simple inclinación al mal, permanece en los bautizados; pero, en este sentido de simple inclinación al mal, no es pecado, aunque procede del pecado y puede de nuevo conducirnos a él (cf. D 792).

4.ª Alberto Pighio, Ambrosio Catarino y algún otro católico opinaron que el pecado original en nosotros consiste en una imputación meramente *extrínseca* del pecado personal de Adán, de manera semejante a como el delito de un padre se imputa a su hijo.

CRÍTICA. Tampoco puede admitirse esta opinión por estar manifiestamente en contra de las declaraciones tridentinas, según las cuales el pecado de Adán se transmite realmente a nosotros por vía de generación, produce la muerte del alma y se nos imputa como verdadero pecado *propio*, aunque no personal, como ya vimos (cf. D 790). No se trata, pues, de una mera imputación *extrínseca*.

2. **Doctrina católica.** Contra todos estos errores y herejías vamos a exponer en pos del Angélico Doctor la doctrina común entre los teólogos católicos.

Conclusión. El pecado original, en nosotros, consiste formalmente en la privación de la justicia original en cuanto a su efecto primario, o sea en cuanto santificaba el alma de nuestros primeros padres y sometía su voluntad a Dios, y las potencias inferiores a su voluntad. (Sentencia cierta y común entre los teólogos católicos.)

527. He aquí las pruebas:

a) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. El concilio de Trento definió expresamente que el pecado original es «muerte del alma» (D 789), como había definido ya el concilio II de Orange (D 175). Pero la «muerte del alma» no significa otra cosa formalmente que la privación de la gracia santificante, que es la vida sobrenatural del alma.

b) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Como siempre, nos la dará Santo Tomás [1]:

[1] Cf. I-II 82,3.

«La forma es quien determina la especie de cada ser. Como la especie del pecado original proviene de su causa, es preciso que lo formal en el pecado original se tome también por parte de su causa. Ahora bien: dos cosas opuestas (v.gr., el frío y el calor) tienen causas opuestas, como es evidente. Luego la causa del pecado original hay que entenderla por respecto a la causa de la justicia original, a la cual se opone. Todo el orden de la justicia original provenía de que la voluntad del hombre estaba sometida a la voluntad de Dios, sujeción que principalmente se realizaba por la voluntad, a la cual pertenece mover todas las otras partes hacia su fin, como ya dijimos. Luego de la aversión de la voluntad respecto de Dios se siguió el desorden en todas las restantes fuerzas del alma. Así, pues, *la privación de la justicia original, por la cual la voluntad estaba sometida a Dios, es lo formal en el pecado original.* Todo otro desorden de las energías del alma se relaciona con el pecado original como algo puramente material; y estos otros desórdenes se manifiestan principalmente en que esas energías del alma se vuelven desordenadamente hacia las criaturas, lo cual puede denominarse, en general, con el nombre de *concupiscencia.* Luego el pecado original consiste *formalmente* en la privación de la justicia original, y *materialmente* en la concupiscencia o inclinación al mal».

Estas últimas palabras del Doctor Angélico deben entenderse rectamente. No quiere decir Santo Tomás que la concupiscencia o inclinación al mal forme parte *intrínseca* del pecado original a modo de *materia,* cuya *forma* sería la privación de la justicia original. Si así fuera, la concupiscencia desaparecería totalmente con el bautismo, como desaparece el pecado original, con el que estaría identificada materialmente; y vemos que no es así, pues la concupiscencia permanece en los bautizados, no como pecado, pero sí como inclinación al mal (cf. D 792). La expresión de Santo Tomás significa únicamente que, como la esencia o constitutivo formal del pecado original consiste únicamente en la privación de la justicia original que santificaba el alma, todos los demás desórdenes que sobrevengan después de este fundamental son ya de tipo secundario o puramente material, que nada substancial vienen a añadir a aquel desorden fundamental. El mismo Santo Tomás dice expresamente en otro lugar:

«La concupiscencia se relaciona con el pecado original como algo material y *consiguiente*» [2]. Luego no entra a formar parte intrínseca de él como la materia con relación a la forma.

En otros artículos de esta misma cuestión, Santo Tomás añade las siguientes interesantes precisiones:

1.ª El pecado original es un *hábito* malo o disposición desordenada que permanece en el alma mientras no se borre por el bautismo o por la perfecta contrición. Pero no es un hábito *infuso* ni tampoco *adquirido* (a no ser en el propio Adán). Es, sencillamente, un *hábito innato* por defecto de origen [3].

2.ª El pecado original es específicamente uno solo, y en cada hombre no puede ser sino numéricamente uno. En los diversos

[2] Cf. I-II 83,2 ad 4: «Ad quartum dicendum quod concupiscentia se habet materialiter et *ex consequenti* in peccato originali».
[3] Cf. I-II 82,1 c. et ad 3.

hombres es uno específica y proporcionalmente, pero diverso numéricamente [4].

3.ª El pecado original afecta a todos los descendientes de Adán en la misma medida y proporción; pues, como hemos dicho, consiste formalmente en la privación de la justicia original, y, como es sabido, en las privaciones no cabe más o menos: o se tiene una cosa o no se tiene. Aparte de que todos procedemos del mismo Adán en idéntica forma. Lo que ocurre es que, una vez perdido el control que poseía la razón sobre las fuerzas inferiores del hombre, en unos se desborda la concupiscencia con más ímpetu que en otros, según su temperamento, fuerza o debilidad de su voluntad, etc. [5]

4.ª El placer carnal que el hombre experimenta en el acto de la generación no tiene nada que ver con la transmisión del pecado original. Y así, suponiendo que un hombre no sintiera placer ninguno en ese acto, transmitiría igualmente a su descendencia el pecado original [6]. Dígase lo mismo con relación a la llamada «fecundación artificial», a base de semen humano, que está expresamente prohibida por la Iglesia [7].

4. Sujeto del pecado original

Vamos a precisar ahora quién es el *sujeto* del pecado original, o sea, dónde reside en nosotros: ¿En el alma? ¿En el cuerpo? ¿En alguna potencia o facultad? Como de costumbre, procederemos en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª El pecado original radica en el alma, no en el cuerpo del que lo posee. (Doctrina cierta y común.)

528. La razón es porque el pecado es un acto malo *voluntario* y la voluntad es una potencia del alma, no del cuerpo. Los efectos que produce sobre el cuerpo no tienen ya razón de *culpa*, sino sólo de *pena*. Escuchemos a Santo Tomás [1].

«Una cosa puede encontrarse en otra de dos maneras: una, como en su *causa*, principal o instrumental; otra, como en su *sujeto en que radica*.

El pecado original de toda la humanidad estuvo en Adán como en su *causa principal*, según enseña el Apóstol: «En él todos pecaron» (Rom 5,12). En el semen corporal se encuentra como en su *causa instrumental*, en cuanto que por la virtud o fuerza activa del semen se transmite el pecado original a la descendencia juntamente con la naturaleza humana. En cuanto al *sujeto de radicación*, el pecado no puede hallarse de ninguna manera en la carne, sino únicamente en el alma... (porque solamente el alma es culpable de la *voluntariedad* del pecado, que es esencial al mismo).

Así, pues, como el alma puede ser sujeto de la culpa y no puede serlo la carne, todo lo que proviene al alma de la corrupción del primer pecado tiene razón de *culpa;* en cambio, lo que de él se comunica a la carne no tie-

[4] Cf. I-II 82,2.
[5] Cf. I-II 82,4.
[6] Cf. I-II 82,4 ad 3.
[7] Cf. la alocución de Pío XII, de 29 de septiembre de 1949, ante el IV Congreso Internacional de Médicos Católicos (D 2303).

[1] Cf. I-II 83,1. Los paréntesis explicativos son nuestros.

ne razón de culpa, sino únicamente de *pena* (dolores, enfermedades, muerte). En conclusión: hay que decir que el alma es el sujeto donde radica el pecado original, no el cuerpo».

Conclusión 2.ª El pecado original radica en la esencia misma del alma, más que en sus potencias o facultades. (Doctrina común.)

529. La razón es porque el pecado—como ya vimos—se nos comunica por vía de generación natural. Luego el sujeto primario del pecado original será aquella parte del alma que primariamente es alcanzada por la generación. Pero la generación tiende como a su término al alma misma *en cuanto forma del cuerpo*, cosa que le conviene en virtud de su propia esencia y no en virtud de sus potencias o facultades. Luego la *esencia misma del alma* es el sujeto primario donde radica el pecado original y no sus potencias o facultades [2].

Conclusión 3.ª Entre las potencias del alma, el pecado original afecta primariamente a la voluntad. (Doctrina común.)

530. Santo Tomás advierte que en la infección del pecado original debemos considerar dos cosas: primera, su *inherencia* en el sujeto, y, en este sentido, el pecado original mira ante todo a la esencia del alma, como ya hemos dicho. En segundo lugar, hay que considerar su *inclinación al acto*, y, en este sentido, mira primariamente a las potencias del alma, ya que el alma no es operativa por su propia esencia, sino únicamente a través de sus potencias o facultades. Y entre estas potencias debe fijarse, ante todo, en aquella que nos da la primera inclinación al pecado. Como ésta es la voluntad, síguese que el pecado original afecta o inficiona a la voluntad antes que a ninguna otra potencia [3].

La principal objeción que puede oponerse a esta doctrina es la siguiente: el entendimiento es anterior a la voluntad, porque nada se ama si no se conoce. Luego, si el pecado original inficiona todas las potencias del alma, parece que en primer lugar debe inficionar el entendimiento, como primera de todas ellas.

Es fácil, sin embargo, contestar a esa objeción. El entendimiento precede a la voluntad en cuanto que le propone su objeto; pero en el orden de la moción al acto la voluntad precede al entendimiento. Ahora bien: esta moción al acto pecaminoso es precisamente la que interviene en el pecado [4].

Conclusión 4.ª Las potencias sensitivas más afectadas por el pecado original son estas tres: la generativa, la concupiscible y el sentido del tacto. (Doctrina común.)

531. Santo Tomás lo razona del siguiente modo [5]:

«Llamamos preferentemente infección a la corrupción que por su misma naturaleza está pidiendo comunicarse a otro; por eso la lepra, la sarna y otras enfermedades semejantes se llaman *infecciosas*.

[2] Cf. I-II 83,2.
[3] Cf. I-II 83,3.
[4] Cf. I-II 83,3 ad 3.
[5] Cf. I-II 83,4.

Ahora bien: el pecado original se transmite, como ya vimos, por la generación natural. Luego las potencias que concurren a ese acto son las que están mayormente infectadas. Y es evidente que en ese acto intervienen la *potencia generativa* y la delectación *táctil*, que es el objeto principal del *apetito concupiscible*. Luego, aunque todas las potencias del alma están inficionadas por el pecado original, especialmente lo están las tres enunciadas».

Esta es la razón que explica la extraordinaria violencia de esas tendencias, que tan fácilmente saltan por encima de la razón, dando de bruces en el pecado.

5. Efectos del pecado original en nosotros

532. Los efectos que el pecado original produce en nosotros son enteramente similares a los que produjo en nuestros primeros padres (cf. n.513). Pueden reducirse fundamentalmente a tres:

1.º *Pérdida total de los dones sobrenaturales;* gracia santificante, virtudes infusas, dones del Espíritu Santo, inhabitación amorosa de la Santísima Trinidad en el alma.

2.º *Pérdida total de los dones preternaturales:* integridad, inmortalidad, impasibilidad, dominio sobre los animales.

3.º *Disminución parcial de las fuerzas naturales* con relación a la práctica de la virtud.

Para mayor abundamiento, expondremos a continuación las principales conclusiones a que llega Santo Tomás de Aquino en la cuestión dedicada a estudiar los efectos que el pecado *en general* produce en nosotros [1].

Conclusión 1.ª El pecado original no destruyó ni disminuyó en nada los principios intrínsecos que constituyen la naturaleza humana (v.gr., las potencias del alma); pero disminuyó indirectamente su inclinación natural a la virtud. (Sentencia moralmente cierta y casi común.)

533. Escuchemos al Doctor Angélico explicando esta doctrina con su lucidez habitual [2]:

«Podemos hablar del bien de la naturaleza humana en triple sentido:

a) Primeramente se aplica ese nombre a los *principios intrínsecos* que la constituyen y a las propiedades que de ellos dimanan, como son las potencias del alma (entendimiento y voluntad) y cosas semejantes.

b) En segundo término, como el hombre está inclinado a la virtud por su propia naturaleza, esa *inclinación natural a la virtud* es un bien de la naturaleza.

c) En tercer lugar se aplica el nombre de bien de la naturaleza al *don de la justicia original*, concedido a toda la naturaleza humana en el primer hombre.

Según esta distinción, concluimos que el primer bien de la naturaleza —el de sus principios intrínsecos—ni se destruye ni sufre disminución por el pecado (porque estos principios no pueden faltar en el hombre sin dejar

[1] Cf. I-II 85,1-6.
[2] Cf. I-II 85,1. El paréntesis explicativo es nuestro.

de ser hombre). El tercer bien—o sea el de la *justicia original*—desapareció completamente por el pecado de los primeros padres. Y el bien intermedio, es decir, la *inclinación natural a la virtud*, se disminuye por el pecado. Ello es debido a que, por la repetición de actos humanos, se adquiere cierta inclinación a actos semejantes, como es sabido; y es evidente que, si se adquiere inclinación a un extremo, disminuye la inclinación al extremo contrario. Ahora bien: como el pecado es contrario a la virtud, por el mismo hecho de que el hombre peca se disminuye el bien de la naturaleza en cuanto a su inclinación a la virtud».

Como se ve, Santo Tomás se refiere en este último argumento a los pecados *personales* (que son los que engendran el hábito vicioso), no al original. Sin embargo, también el pecado original disminuye *indirectamente* la inclinación natural a la virtud, que en el estado de inocencia impedía los movimientos desordenados de las pasiones, que ahora, por lo mismo, no encuentran obstáculo alguno para levantarse. Lo dice el propio Santo Tomás en otro lugar:

«También del pecado original se deriva cierta inclinación al pecado, no directa, sino *indirectamente*, por remoción de los impedimentos que obstaculizan el pecado, esto es, de la justicia original, que impedía los movimientos desordenados, como también de la enfermedad natural nacen indirectamente movimientos corporales desordenados» [3].

Conclusión 2.ª Ni el pecado original ni los pecados personales, por muy numerosos que sean, pueden destruir completamente todo el bien de la naturaleza humana. (Completamente cierta y común.)

534. Santo Tomás lo prueba con el siguiente razonamiento de sublime elevación metafísica [4]:

«El bien de la naturaleza que se disminuye por el pecado, hemos dicho que es la inclinación a la virtud. La virtud, a su vez, conviene al hombre en cuanto racional, pues de ahí procede el que obre según la ley de la razón, que es obrar según la virtud. Y por el pecado no es posible que pierda el hombre su ser racional, pues entonces dejaría de ser sujeto capaz de pecado. Luego no es posible que ese bien de la naturaleza—o sea la inclinación natural a la virtud—se destruya totalmente.

Pero como resulta que esa inclinación natural a la virtud se va disminuyendo de continuo por el pecado, recurrieron algunos a un ejemplo para mostrar que, a pesar de ello, nunca se destruirá del todo. Porque—como ya dijo Aristóteles—, si de una magnitud finita vamos substrayendo cantidades *iguales*, llegaremos a su total consumición; pero, si vamos substrayendo únicamente cantidades *proporcionales*, podremos continuar indefinidamente substrayendo sin llegar a agotarla jamás. Por ejemplo, si de una cantidad finita vamos quitando cada vez la medida de un palmo, acabaremos en la total extinción de aquella cantidad; pero si esa misma cantidad se divide en dos partes, y esa mitad se vuelve a dividir en dos partes, y así sucesivamente, podremos seguir dividiéndola indefinidamente sin agotarla nunca, porque en cada división tendremos que dejar la mitad de lo que tomamos. Pero esto no viene a cuento para nuestro propósito, porque el pecado último no disminuye la inclinación a la virtud menos que el anterior, sino tal vez más, si es más grave.

[3] Cf. I-II 82,1 ad 3.
[4] Cf. I-II 85,2.

Se impone, por lo tanto, explicar de otra forma las cosas. La mencionada inclinación a la virtud está colocada como medio entre dos extremos: se funda en la naturaleza racional como en su *raíz* y tiende al bien de la virtud como a su *fin*. Luego su disminución puede entenderse de dos maneras: por parte de su *raíz* o por parte de su *término:*

a) En el primer aspecto no puede darse disminución, ya que el pecado no destruye ni disminuye la misma naturaleza, como vimos en la conclusión anterior.

b) En el segundo aspecto cabe disminución a medida que se vayan poniendo impedimentos que obstaculicen llegar al fin.

Si cupiera disminución en el primer sentido, se llegaría a la total extinción, al consumirse también la naturaleza. Pero, si la disminución se da por parte de los impedimentos que obstaculizan la consecución del fin, es claro que cabe una disminución en progreso infinito, porque son infinitos los obstáculos que pueden interponerse, ya que el hombre puede añadir indefinidamente pecados a pecados. Pero una total extinción no cabe, pues siempre queda la *raíz* de aquella inclinación natural a la virtud, que se funda en la misma naturaleza humana».

En la respuesta a una de las objeciones escribe el Doctor Angélico:

«Incluso en los condenados permanece la natural inclinación a la virtud; de lo contrario no existiría en ellos el remordimiento de la conciencia. El que nunca pase al acto se debe a la carencia de la gracia divina, por obra de la divina justicia. Es como en el ciego: permanece en él la radical aptitud para la visión, en cuanto que es un ser que naturalmente está ordenado a ver; pero no se actúa la visión porque falta la causa que podría actualizarla formando el órgano que se requiere para ver» [5].

Conclusión 3.ª El pecado original dejó en la naturaleza humana las siguientes cuatro heridas: ignorancia, malicia, concupiscencia desordenada y debilidad o flaqueza. (Doctrina común entre los teólogos.)

535. Escuchemos una vez más el clarísimo razonamiento del Doctor Angélico [6]:

«Mediante la justicia original, la razón dominaba las fuerzas inferiores y, al mismo tiempo, ella estaba perfectamente sometida a Dios. Esta justicia original desapareció con el pecado original; y, como consecuencia lógica, todas esas fuerzas del alma quedaron destituidas en cierto modo de su propio orden, por el cual se ordenan naturalmente a la virtud; y esta falta de orden respecto al fin recibe el nombre de *herida* o vulneración de la naturaleza.

Ahora bien: son cuatro las potencias del alma que pueden ser sujeto de la virtud, a saber: la *razón*, en la que radica la prudencia; la *voluntad*, que sustenta a la justicia; el *apetito irascible*, que sostiene a la fortaleza, y el *apetito concupiscible*, donde tiene su asiento la templanza. En cuanto que la *razón* pierde su recta trayectoria hacia la verdad, aparece la herida de la *ignorancia;* en cuanto que la *voluntad* se desordena con relación al bien, se produce la herida de la *malicia;* en cuanto que el *apetito irascible* se resiste a realizar el bien arduo y costoso—que es su propio objeto—, se constituye la herida de la *flaqueza* o *debilidad;* y en cuanto que el *apetito concupiscible*

[5] Cf. I-II 85,2 ad 3.
[6] Cf. I-II 85,3.

se desborda hacia lo deleitable fuera de los cauces de la recta razón, da lugar a la herida de la *concupiscencia desordenada*.

Por consiguiente, son cuatro las heridas causadas a toda la naturaleza humana por el pecado de los primeros padres. Pero como la inclinación al bien de la virtud va disminuyendo en cada hombre a causa de sus pecados personales, estas cuatro heridas son fruto también de los pecados personales de cada uno, ya que por el pecado la razón pierde agudeza, principalmente en el orden práctico; la voluntad se endurece para el bien; la debilidad para la práctica de la virtud se hace cada vez mayor; y la concupiscencia desordenada se inflama cada vez más».

Conclusión 4.ª La muerte y demás defectos corporales son también efectos del pecado original. (*De fe en lo relativo a la muerte; completamente cierta en lo demás.*)

536. Que la muerte sea efecto del pecado original es una verdad de fe, como ya vimos. Lo dice el apóstol San Pablo (Rom 5,12) y fue definido expresamente por el concilio de Trento (D 789). Santo Tomás lo razona del siguiente modo [7]:

«El pecado original causa la muerte y todos los restantes defectos de la naturaleza humana, en cuanto que por el pecado de los primeros padres desapareció la justicia original, que mantenía las facultades inferiores sometidas a la razón sin desorden alguno y hacía que todo el cuerpo estuviera bajo la potestad del alma sin defecto alguno. Suprimida esta justicia original por el pecado del primer padre, la naturaleza humana quedó herida en cuanto al alma por el desorden de las potencias, y en cuanto al cuerpo porque nada impedía ya su corruptibilidad natural y su muerte. Y así como la sustracción de la justicia original tiene carácter de pena o de castigo, así también la muerte y demás defectos corporales son pena o castigo del pecado original».

[7] Cf. I-II 85,5.

Sección segunda

DIOS GOBERNADOR

537. Como puede ver el lector en el esquema que le ofrecimos al frente de esta tercera parte de nuestra obra (cf. n.315), el tratado de *Dios Gobernador* es el complemento natural del de *Dios Creador* que acabamos de examinar. Vamos, pues, a abordar este nuevo panorama teológico que nos sale al paso.

El siguiente esquema muestra claramente la división fundamental de este tratado y el camino que vamos a recorrer en esta última sección de nuestra obra.

I. La gobernación de Dios en general...	Si se da: el hecho. Para qué: causa final. Por quién: causa eficiente. Efectos de la divina gobernación: causa formal. A qué se extiende: sujeto o causa material. Propiedades: inmediata y mediata, infalible, sin contradicción.
II. La gobernación de Dios en sus efectos.	Conservación de los seres. Moción divina de las criaturas.

Capítulo I

LA GOBERNACION DE DIOS EN GENERAL

1. Nociones previas

538. Es muy frecuente entre los autores usar indistintamente los términos *providencia* y *gobernación divina*. Ciertamente que existe entre ambas cosas una relación íntima y estrechísima, puesto que la segunda no es otra cosa que la ejecución o realización de la primera; pero sus conceptos técnicos son distintos. Conviene, pues, precisarlos con toda exactitud:

1. Noción de providencia. Como dijimos en su lugar (cf. n.178), la providencia divina, considerada como atributo divino, o sea, tal como existe en Dios, no es otra cosa que *la razón del orden de las cosas a sus fines preexistente en la mente divina* [1]. Es como el plano de un arquitecto a base del cual construirá el edificio. Existe en Dios desde toda la eternidad.

2. Noción de gobernación. Por divina gobernación se entiende en teología *la ejecución o realización en el tiempo del plan mental de la providencia concebido por Dios desde toda la eternidad* [2]. Existe en Dios desde que existen las cosas creadas, no antes.

De estas sencillas nociones se desprende con toda claridad que por la gobernación hace Dios *terminativamente en el tiempo* lo que la providencia ha planeado o concebido *inicialmente en la eternidad.*

[1] Cf. I 22,1. [2] Cf. I 22,3.

Claro que ambas cosas son en Dios un solo acto simplicísimo, pero la pobre inteligencia humana, discursiva e imperfecta, necesita concebirlo y expresarlo de manera multiforme, con esta diversidad de actos en apariencia *sucesivos*, que en realidad constituyen en Dios un solo acto infinitamente simple y sencillo.

2. Existencia de la divina gobernación

539. a) **Errores.** Estando tan íntimamente relacionadas la providencia divina y la divina gobernación, se comprende fácilmente que los que niegan la una niegan también la otra. Sin embargo, no faltan quienes admiten ambas cosas parcialmente, o sea, restringiendo su aplicación a sólo determinados seres. He aquí los principales errores:

a) *El deísmo* tiene como dogma fundamental la negación de la divina providencia y gobernación. Dios creó al mundo y lo puso en marcha con todo lo necesario para su desenvolvimiento natural; pero lo dejó abandonado al influjo fatal de sus fuerzas cósmicas y biológicas. Dios no se cuida de las criaturas.

b) Maimónides, Platón y, según algunos, el mismo Aristóteles, extendiendo a Dios el adagio de que «de minimis non curat praetor», creyeron impropio de la majestad y grandeza divinas el ocuparse de las cosas y pequeños acontecimientos del mundo. Cicerón, que se deshacía en alabanzas a la divina Providencia, compartía, sin embargo, esta opinión: «Los dioses se preocupan de las cosas grandes y se desentienden de las pequeñas» [1].

c) Niegan también la providencia y gobernación divinas los *fatalistas* y *estoicos*, según los cuales todas las cosas ocurren por necesidad inevitable; los *panteístas*, que identifican a Dios con el mundo; los *materialistas*, *racionalistas* e *incrédulos*, que niegan la existencia misma de Dios.

b) **Doctrina católica.** Contra todos estos errores y herejías, vamos a exponer la doctrina católica en forma de conclusión.

Conclusión. Todo lo que Dios creó lo conserva y gobierna con su providencia, alcanzando poderosamente de uno a otro confín y disponiéndolo todo suavemente. (De la fe divina, expresamente definida.)

540. Siendo tan hermosa y sublime esta doctrina de fe, vamos a exponer su prueba con cierta amplitud, a base de los lugares teológicos tradicionales [2].

a) La Sagrada Escritura. Ya en el Antiguo Testamento aparece con gran fuerza el dogma de la divina gobernación y se nos da un conocimiento suficientemente claro de lo que Dios quiere hacer del mundo que ha creado. He aquí algunas de sus principales afirmaciones:

[1] M. Tulio Cicerón, *De natura deorum* I 66.
[2] Cf. *Iniciación teológica* vol.1 (Barcelona 1957) p.624ss.

1.ª *Universalidad del gobierno divino:*

«Sí, yo soy Dios, yo, y no hay ningún otro; yo soy Dios y no tengo igual.
Yo anuncio desde el principio lo porvenir, y de antemano lo que no se ha hecho.
Yo digo: mis designios se realizan, y cumplo toda mi voluntad...
Como lo he dicho, así lo haré; lo he dispuesto y lo cumpliré» (Is 46,9-11).

«¿Quién podrá decir que una cosa sucede sin que la disponga el Señor?» (Thren 3,37).

2.ª *Nada podría subsistir sin El:*

«Pues amas todo cuanto existe, y nada aborreces de lo que has hecho... Y ¿cómo podría subsistir nada si tú no quisieres?» (Sap 11,25-26).

3.ª *Todo depende de El:*

«El es el que cubre el cielo de nubes, el que prepara la lluvia para la tierra.
El que hace que broten hierbas los montes para pasto de los que sirven al hombre.
El que da su pasto al ganado y a los polluelos del cuervo que claman» (Ps 146,8-9).

«Todos esperan de ti que les des el alimento a su tiempo.
Tú se lo das y ellos lo toman; abres tu mano y sácianse de todo bien.
Si tú escondes tu rostro se conturban; si les quitas el espíritu mueren y vuelven al polvo.
Si mandas tu espíritu, se recrían, y así renuevas la faz de la tierra» (Ps 103,27-30).

«Todos los ojos miran expectantes a ti, y tú les das el alimento conveniente a su tiempo.
Abres tu mano, y das a todo viviente la grata saciedad» (Ps 144,15-16; cf. Ier 5,24).

4.ª *El hombre se afana, pero es Dios quien le conduce:*

«Traza el corazón del hombre sus caminos, pero es Yavé quien dirige sus pasos» (Prov 16,9).

«Cuanto hacemos, eres tú quien para nosotros lo hace» (Is 26,12).

«Como está el barro en la mano del alfarero, así estáis vosotros en mi mano, casa de Israel» (Ier 18,6).

«El corazón del rey es arroyo de aguas en manos de Yavé, que El dirige a donde le place» (Prov 21,1).

«Pero tu providencia, Padre, la gobierna, porque tú preparaste un camino en el mar y en las ondas senda segura» (Sap 14,3).

5.ª *Este imperio total de Dios no anula la libertad del hombre:*

«Dios hizo al hombre desde el principio y le dejó en manos su albedrío» (Eccli 15,14).

«Ante el hombre están la vida y la muerte; lo que cada uno quiere le será dado» (Eccli 15,18).

«Yo invoco hoy por testigos a los cielos y a la tierra de que os he propuesto la vida y la muerte, la bendición y la maldición. Escoge la vida para que vivas, tú y tu descendencia, amando a Yavé, tu Dios, obedeciendo su voz y adhiriéndote a El, porque en eso está tu vida y tu perduración...» (Deut 30,19-20).

6.ª *Dios llena de beneficios a los que se dejan gobernar por El:*

«Es Yavé mi pastor, nada me falta.
Me pone en verdes pastos y me lleva a frescas aguas.
Recrea mi alma y me guía por las rectas sendas por amor de su nombre.
Aunque haya de pasar por un valle tenebroso, no temo mal alguno, porque tú estás conmigo. Tú y tu cayado sois mi consuelo.
Tú pones ante mí una mesa, enfrente de mis enemigos. Has derramado el óleo sobre mi cabeza, y mi cáliz rebosa.
Sólo bondad y benevolencia me acompañan todos los días de mi vida, y estaré en la casa de Yavé por muy largos años» (Ps 22).

7.ª *Los malvados triunfan momentáneamente, pero serán castigados al final:*

«No te impacientes por los malvados, no envidies a los que hacen el mal.
Porque presto serán segados como el heno, y como la hierba tierna se secarán...
Sí, un poco todavía, y el impío ya no será...
Yavé se ríe de él, porque ve que su día se acerca...
Su espada se hundirá en su propio corazón, y se quebrantarán sus arcos...
Los impíos serán exterminados; la prosperidad de los malvados será tronchada» (Ps 36).

En el Nuevo Testamento aparece, como en el Antiguo, la providencia y el gobierno absoluto de Dios sobre todas las cosas:

«Por esto os digo: No os inquietéis por vuestra vida, sobre qué comeréis, ni por vuestro cuerpo, sobre qué os vestiréis. ¿No es la vida más que el alimento y el cuerpo más que el vestido?
Mirad cómo las aves del cielo no siembran, ni siegan, ni encierran en graneros, y vuestro Padre celestial las alimenta. ¿No valéis vosotros más que ellas? ¿Quién de vosotros con sus preocupaciones puede añadir a su estatura un solo codo?
Y del vestido, ¿por qué preocuparos? Mirad a los lirios del campo cómo crecen: no se fatigan ni hilan. Yo os digo que ni Salomón en toda su gloria se vistió como uno de ellos. Pues si a la hierba del campo, que hoy es y mañana es arrojada al fuego, Dios así la viste, ¿no hará mucho más por vosotros, hombres de poca fe?» (Mt 6,25-30).

«¿No se venden dos pajaritos por un as? Sin embargo, ni uno de ellos cae en tierra sin la voluntad de vuestro Padre. Cuanto a vosotros, aun los cabellos todos de vuestra cabeza están contados. No temáis, pues ¿no aventajáis vosotros a los pajaritos?» (Mt 10,29-31).

«El da a todos la vida, el aliento y todas las cosas. El hizo de uno todo el linaje humano, para poblar toda la faz de la tierra. El fijó las estaciones y los confines de los pueblos, para que busquen a Dios y siquiera a tientas le hallen, que no está lejos de nosotros, porque en El vivimos y nos movemos y existimos» (Act 17,25-28).

Los textos podrían multiplicarse en gran abundancia. Apenas hay otra verdad tan repetida e inculcada en las sagradas páginas como la de la providencia y gobierno de Dios sobre los hombres y sobre todas las cosas del mundo, aun las más insignificantes.

b) La tradición cristiana. Los Santos Padres, que, como es sabido, son auténticos testigos de la tradición cristiana, tienen textos hermosísimos proclamando la providencia y gobierno de Dios

sobre todas las cosas del mundo. Por vía de ejemplo, he aquí un texto bellísimo de San Agustín [3]:

«Dios, terminada la obra de la creación, no ha creado nada nuevo en el mundo. Los seres creados no hacen otra cosa que cambiar y transformarse, y Dios después de la creación no ha creado ninguna especie nueva. Sin embargo, es necesario que Dios actúe y guíe su obra, pues, si el mundo no estuviera gobernado por Aquel que lo creó, volvería inmediatamente a la nada. Porque no ha añadido nada nuevo a la creación, la Escritura dice que descansó de todas sus obras (Gen 2,2); pero como no cesa de gobernar lo que ha creado, Nuestro Señor ha podido decir con verdad: «Mi Padre obra siempre...» (Io 5,17).

Gobierna al mundo que ha creado; por tanto, no cesa de obrar, y lo gobierna con la misma facilidad con que lo creó. No se vaya a creer que Dios, habiendo creado el mundo sin trabajo, se canse en su gobierno, como vemos que se fatigan los que construyen y dirigen un navío. Estos no son sino hombres. Dios habló y todo fue hecho. No le cuesta más gobernar todas las cosas con el poder de su verbo».

c) El magisterio de la Iglesia. El concilio Vaticano I definió expresamente la doctrina de la conclusión con sus mismas palabras:

«Todo lo que Dios creó lo conserva y gobierna con su providencia, alcanzando poderosamente de uno a otro confín y disponiéndolo todo suavemente (cf. Sap 8,1). Porque todo está desnudo y patente a sus ojos (Hebr 4, 13), aun lo que ha de acontecer por libre acción de las criaturas» (D 1784).

Ya antes había definido en el concilio de Letrán (año 649) que Dios es el creador y conservador de todas las cosas (D 254). Y en la profesión de fe propuesta por Inocencio III a los valdenses se dice expresamente:

«De corazón creemos y con la boca confesamos también que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, el solo Dios de que hablamos, es el creador, hacedor, gobernador y disponedor de todas las cosas, espirituales y corporales, visibles e invisibles» (D 421).

d) La razón teológica. Santo Tomás escribe lo siguiente [4]:

«Algunos antiguos filósofos negaron el gobierno del mundo, afirmando que todas las cosas sucedían por casualidad. Pero esto claramente se ve que es insostenible, por dos razones:

a) En primer lugar por algo que se advierte en las cosas mismas. Vemos, en efecto, que en las cosas naturales siempre, o las más de las veces, acontece lo mejor; pero esto no sucedería si no estuviesen las cosas providencialmente dirigidas hacia el término del bien, lo cual es ser gobernadas. El mismo orden constante del universo manifiesta a las claras que el mundo está gobernado; igual que, al entrar en una casa bien ordenada, se deduce de su orden la existencia y carácter del que la ordena, como dice Cicerón citando a Aristóteles.

b) En segundo lugar, aparece esto mismo al considerar la bondad divina, que ha dado origen a todas las cosas, como ya vimos, pues como «es

[3] *Sermón* 125 § 4.º; cf. *Carta* 166 § 12; *De civitate Dei* l.1 c.36.
[4] Cf. I 103,1.

propio de las cosas mejores producir mejores efectos»—como dice Platón—, no es compatible con la suma bondad de Dios que no conduzca a la perfección las cosas creadas por El. Y como la perfección última de cada cosa se cifra en la consecución de su fin, hay que concluir que pertenece a la bondad divina conducir a sus fines las cosas que ha producido, y esto es gobernarlas».

En la solución de las principales dificultades añade el Doctor Angélico interesantes observaciones, que recogemos a continuación:

DIFICULTAD. Ser gobernadas pertenece únicamente a las cosas que se mueven u obran por un fin. Mas las cosas naturales, que constituyen una gran parte del universo, no se mueven ni obran por un fin, puesto que no le conocen. Luego el mundo no es gobernado.

RESPUESTA. Moverse y obrar por un fin acontece de dos maneras. Una, dirigiéndose el agente por sí mismo al fin, como se dirigen el hombre y las demás criaturas racionales; este modo exige tener conocimiento del fin y de los medios oportunos para llegar a él. Otra manera de tender las cosas a un fin es en cuanto son movidas y dirigidas a él por otro, a la manera como la saeta es lanzada con dirección al blanco por el arquero, el cual conoce el fin que la saeta ignora. Y así como el movimiento de la flecha hacia un punto determinado indica claramente que es dirigida hacia él por alguien que conoce ese punto, así el curso regular y constante de los seres naturales no cognoscitivos (v.gr., el movimiento de los astros en sus órbitas) es una prueba evidente de que el mundo está gobernado por alguna inteligencia (ad 1).

DIFICULTAD. Lo que por necesidad intrínseca está destinado a proceder de una determinada manera, no necesita de gobernante exterior. Ahora bien: las partes más principales del universo están como necesariamente determinadas a algo en sus acciones y movimientos (v.gr., el movimiento de los astros, en virtud de las leyes de la atracción universal). Luego el universo no tiene necesidad de ser gobernado.

RESPUESTA. Esa misma necesidad natural inherente a las cosas que están determinadas a un fin es algo estampado en ellas por la acción de Dios, que las dirige al fin; como la necesidad con que está impulsada la saeta para dirigirse a un blanco fijo es un efecto del que la dispara, y no de ella misma. Hay, sin embargo, esta diferencia: lo que las criaturas reciben de Dios, les es *natural;* mas lo que se hace por el hombre en las cosas naturales no según la condición de éstas, tiene carácter de *violento*. De ahí que, como la necesidad *violenta* en el movimiento de la flecha manifiesta la dirección del flechador, así la necesidad *natural* de las criaturas demuestra el gobierno de la divina Providencia (ad 3).

3. Finalidad de la divina gobernación

Examinado el hecho de la divina gobernación, veamos ahora cuál es su finalidad. Lo exige así el orden lógico, ya que, como es sabido, la causa final es la que mueve a la causa eficiente para realizar una determinada acción. Sin una finalidad determinada, el agen-

te—sobre todo el intelectual—no se movería a realizar ninguna acción.

Conclusión. El fin último de la gobernación del universo es algo extrínseco a él, o sea la suprema glorificación de Dios procedente de las criaturas. (Completamente cierta en teología.)

541. Esta conclusión no ofrece dificultad alguna. Es una simple consecuencia de que Dios sea el último fin absoluto de todo lo creado, como quedó demostrado más arriba (cf. n.328). Escuchemos, de todas formas, el razonamiento de Santo Tomás [5]:

«Dado que el fin responde al principio, no es posible ignorar cuál sea el fin de las cosas, conocido el principio de ellas. Siendo, pues, el principio de todas las cosas extrínseco al universo, a saber: Dios—como se ha demostrado—, necesariamente el fin de las mismas ha de ser también algún bien extrínseco a ellas (o sea el mismo Dios *glorificado por las criaturas)*.

Y esto se demuestra por la simple razón natural. Es evidente, en efecto, que el bien tiene razón de fin. Vemos, por eso, que el fin *particular* de cada cosa es un bien *particular*, y el fin *universal* de todas las cosas es cierto bien *universal*. Pero bien universal es únicamente aquel que es bueno de por sí, o sea por su propia esencia, lo que equivale a decir que es *la esencia misma de la bondad*, en tanto que bien particular es aquel que es bien *por participación*. Y como se da el caso—del todo evidente—que en todo el conjunto de las criaturas ninguna de ellas es buena de por sí, sino únicamente *por participación*, hay que concluir forzosamente que el bien que constituya el fin del universo ha de ser totalmente *extrínseco* a todo el conjunto del universo (y fuera del universo no existe más que Dios)».

A la dificultad de que el fin del universo podría ser el orden y la paz que resultan de que cada cosa ocupe el lugar que le corresponda y haga lo que debe hacer, responde el Doctor Angélico:

«Ciertamente que es un fin del universo el orden y la paz que se observan en el universo mismo; pero semejante bien no es el *fin último*, sino que se ordena a otro bien extrínseco y superior a él (el mismo Dios), de manera semejante a como el orden y disposición de un ejército se ordena al jefe que lo dirige y gobierna» (ad 3).

4. Unidad del gobierno del mundo

Precisada la causa final de la creación, vamos a ver ahora cuál es su causa *eficiente*, o sea el agente gobernador. No hace falta precisar que es Dios, pues esto se deduce con toda claridad y evidencia de lo que hemos dicho hasta aquí. Pero conviene examinar si Dios gobierna las cosas en plan de mando único—monarquía—o si comparte su gobierno con otros seres en cierto plan democrático. No es inútil, ni mucho menos, esta cuestión planteada expresamente por Santo Tomás. He aquí la conclusión a que llega el Doctor Angélico:

[5] Cf. I 103,2. Los paréntesis explicativos son nuestros.

Conclusión. Necesariamente se ha de afirmar que el mundo está gobernado por uno solo. (Sentencia cierta y común.)

542. En realidad, esta conclusión es *de fe*, al menos indirectamente definida. Porque el concilio Vaticano I, después de definir que existe *un solo Dios*, definió también—como vimos—que ese Dios lo conserva y lo gobierna todo (cf. D 1782-1784). Pero aquí nos referimos más bien a la forma *monárquica* con que Dios ejerce su gobierno. En este último sentido, escuchemos el razonamiento del Doctor Angélico [6]:

«Necesariamente se ha de afirmar que el mundo está gobernado por uno solo. En efecto, siendo el fin del gobierno del mundo lo que es esencialmente bueno (el mismo Dios), que es lo mejor que puede existir, necesariamente el modo de la gobernación del mundo ha de ser también el mejor. Mas el mejor gobierno es aquél que se hace por uno solo, lo cual se demuestra del modo siguiente:

Gobernar no es otra cosa que dirigir las cosas gobernadas a su fin, que está siempre cifrado en algún bien. Mas la unidad es de la esencia de la bondad, por el hecho de que, como todas las cosas buscan su bien, así buscan todas su unidad, sin la cual no pueden existir; pues en tanto existe una cosa en cuanto que es *una*, y por eso vemos que todas las cosas se resisten cuanto pueden a ser divididas, y que no se separan los elementos componentes de cada una de ellas sino por defecto de la cosa misma. Esta es la razón de que la meta del que gobierna una multitud sea la unidad o concordia.

Ahora bien: la causa de condición natural más adecuada para obtener la unidad es aquella que tiene ella misma unidad; pues está claro que muchos no pueden unificar y concordar cosas diversas sino en cuanto que ellos mismos están unificados y concordes. Es evidente, por tanto, que lo que de suyo es *uno*, tiene mayor conveniencia para causar la unidad que muchos unidos; luego hay que concluir que la multitud se gobierna mejor por uno que por muchos. Luego el gobierno del mundo—que es el mejor gobierno que puede darse—está en manos de un solo gobernador, que es Dios.

Coincide con esto lo que dice Aristóteles: 'Los seres se resisten a ser mal gobernados; y, como el mando de muchos no es bueno, uno solo debe ser el gobernante'.

A la objeción de que varios gobernantes podrían suplirse mutuamente sus defectos y completarse en sus mutuas excelencias, hay que responder con Santo Tomás que semejante ventaja no puede tener lugar tratándose de Dios, que no tiene ningún defecto y cuya excelencia es infinita (cf. ad 3).

5. Efectos de la divina gobernación

Precisada ya la causa eficiente de la divina gobernación, que es el mismo Dios, veamos ahora cual es su *causa formal*. Santo Tomás la determina al señalar los *efectos* de la divina gobernación, como vamos a ver en la siguiente conclusión.

[6] Cf. I 103,3; cf. I-II 105,1.

Conclusión. En general, los efectos de la divina gobernación son dos: la conservación de los seres y su moción hacia su correspondiente fin. En particular, son innumerables: todos los acontecimientos causados por Dios, en cuanto que todos están relacionados con el fin de la creación. (Sentencia cierta y común.)

543. Escuchemos al Doctor Angélico exponiendo esta doctrina [7]:

«El efecto de una acción cualquiera puede colegirse del fin de la misma, pues la operación es medio por el que se llega al fin. Pero el fin del gobierno del mundo—como hemos visto—es el Bien por esencia (Dios), a cuya participación y asimilación tienden todos los seres. Ahora bien: el efecto o efectos de la divina gobernación pueden juzgarse bajo tres aspectos:

a) En primer lugar, atendiendo al fin mismo; y, en este sentido, es uno solo, a saber: asemejarse al sumo Bien.

b) En segundo lugar, por parte de aquellas cosas mediante las cuales la criatura viene a asemejarse a Dios. Y, bajo este aspecto, los efectos de la divina gobernación en general son dos, porque las criaturas tienden asemejarse a Dios en cuanto a dos cosas: en cuanto a ser buenos, como Dios es bueno, y en cuanto a excitarse unas a otras hacia el bien, como Dios es causa de la bondad de todos los seres creados. Son, por consiguiente, dos los efectos generales de la divina gobernación: la *conservación* de las cosas en el bien y la *moción* de las mismas al bien.

c) En tercer lugar, pueden considerarse los efectos de la divina gobernación en *particular;* y, bajo este aspecto, son para nosotros innumerables (a saber: todos los acontecimientos causados o permitidos por Dios en el mundo entero, en cuanto que todos están relacionados con el fin de la creación)».

6. Extensión de la divina gobernación

A continuación de la causa *formal* hay que precisar la causa *material* de la divina gobernación, o sea a qué cosas se extiende.

Santo Tomás, en contra de su costumbre, se indigna y emplea una palabra dura al enjuiciar la opinión de los que—como Maimónides y Platón, entre otros—consideraban impropio de la grandeza de Dios el ocuparse de las mil menudencias que ocurren continuamente en el mundo. Califica de *insensata* esta opinión: *stulta opinio.* Veamos la doctrina verdadera en la siguiente conclusión.

Conclusión. La divina gobernación se extiende absolutamente a todos los seres y a todo cuanto acontece en el mundo, por pequeño e insignificante que sea; con la diferencia de que Dios produce las cosas buenas y permite las malas para obtener mayores bienes. (Doctrina católica.)

544. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Lo dice o lo insinúa claramente en multitud de textos:

«El Señor ha hecho al pequeño y al grande, e igualmente cuida de todos» (Sap 6,7).

[7] Cf. I 103,4. Los paréntesis son nuestros.

«Mirad las aves del cielo: no siembran, ni siegan, ni encierran en graneros, y vuestro Padre celestial las alimenta...

«Ved los lirios del campo... ni Salomón se vistió como uno de ellos; pues si a la hierba del campo... Dios así la viste...» (Mt 6,26-30).

«Ni un solo pajarito cae en tierra sin la voluntad de vuestro Padre. Cuanto a vosotros, hasta los cabellos de vuestra cabeza están contados» (Mt 10, 29-30).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Ya hemos recogido la declaración del concilio Vaticano I, diciendo que Dios conserva y gobierna *todo cuanto existe* (cf. D 1784).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. En el argumento inicial *(sed contra)*, Santo Tomás cita el siguiente hermoso texto de San Agustín [8]:

«Dios no sólo no abandona el cielo y la tierra o al hombre y al ángel, mas ni siquiera deja sin la debida proporción de partes al organismo del más diminuto y despreciable ser animado, ni la pluma del ave, ni la florecilla de la hierba, ni las hojas del árbol».

A continuación, el Angélico Doctor razona del modo siguiente el gobierno universalísimo de Dios [9]:

«Por la misma razón de que Dios es el creador de todas las cosas, es también gobernador de todas ellas; porque a uno mismo pertenece dar origen a las cosas y llevarlas a su perfección, que es función propia del que gobierna. Pero Dios no es la causa particular de un solo género de cosas, sino la *causa universal* de todo el ser, como ya demostramos más arriba. Luego, así como nada puede existir sin haber sido creado por Dios, de igual modo nada puede haber que no esté sometido al gobierno divino.

Esto mismo puede también verse claro si se atiende a la condición del fin. Pues a tanto se extiende la acción del que gobierna a cuanto puede extenderse el fin de su gobierno. Mas el fin del gobierno divino es la misma bondad divina, como queda dicho. Luego no pudiendo haber ni existir nada que no esté ordenado a la bondad divina como a fin—según vimos anteriormente—, es imposible que alguno de los seres quede substraído del gobierno divino.

Fue, pues, insensata la opinión de los que decían que las cosas inferiores corruptibles, o las singulares, o incluso las humanas, no son gobernadas por Dios; en boca de los cuales pone el profeta Ezequiel estas palabras: «Yavé se ha alejado de la tierra y no se ve nada» (Ez 9,9)».

Lo cual no quiere decir que Dios gobierne inmediatamente por sí mismo todas las cosas. Puede valerse, y se vale de hecho, de las causas segundas para el gobierno de muchas cosas, como veremos en seguida en otra conclusión.

Al contestar a las objeciones, Santo Tomás añade las siguientes precisiones:

1.ª Lo que llamamos el *azar*, la *casualidad* o la *fortuna* existen realmente si consideramos las cosas creadas entre sí, que tienen causas próximas particulares y limitadas, y, por lo mismo, pueden producirse hechos que escapan a sus influencias propias y a todas

[8] SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei* l.5 c.11: ML 41,154.
[9] Cf. I 103,5.

sus previsiones; pero con relación a Dios o al gobierno divino, no puede hablarse de azar o de casualidad, pues todo cuanto existe y todo cuanto ocurre depende de Dios creador y de su gobierno. Con la diferencia de que las cosas buenas las *produce* el mismo Dios como causa primera, y las malas las *permite* según los designios inescrutables de su infinita sabiduría y amor para obtener mayores bienes en el conjunto total del universo: v.gr., no se produciría el heroísmo de los mártires sin la maldad de los tiranos (cf. ad 1).

2.ª Conforme al plan único de Dios que las gobierna, las cosas son gobernadas diversamente según su diversidad. Hay algunas que, conforme a su naturaleza, obran por sí mismas, en cuanto que tienen dominio de sus actos; y tales son las criaturas racionales. A éstas las gobierna Dios, no sólo obrando interiormente en ellas, sino también induciéndolas al bien y apartándolas del mal por medio de mandatos y de prohibiciones, de premios y castigos. Otras, en cambio, no tienen dominio de sus propios actos, porque les falta el conocimiento racional; y tales son los animales y los seres inanimados. Está claro que Dios no puede gobernar a estas últimas de la misma manera y con los mismos procedimientos que a las criaturas racionales. Por eso, cuando San Pablo dice que *Dios no se ocupa de los bueyes* (1 Cor 9,9), no quiere decir que estén totalmente excluidos del gobierno divino, sino únicamente que Dios no los gobierna al modo propio de la criatura racional (cf. ad 2).

3.ª Las criaturas racionales pueden gobernarse a sí mismas por su entendimiento y voluntad; pero ambas potencias necesitan, a su vez, ser regidas y perfeccionadas por el entendimiento y la voluntad de Dios. Y, por consiguiente, sobre el gobierno con que las criaturas racionales se gobiernan a sí mismas en cuanto dueñas de sus actos, necesitan ser gobernadas por Dios (cf. ad 3).

7. Propiedades de la divina gobernación

Precisadas ya las cuatro causas de la divina gobernación, sólo resta examinar sus propiedades. Las principales son tres: *inmediata* y mediata, *infalible* y *sin contradicción* u obstáculo posible. Vamos a examinarlas por separado.

a) Gobernación inmediata y mediata

Recogemos la doctrina teológica en la siguiente conclusión.

Conclusión. Dios gobierna inmediatamente todas las cosas en cuanto al plan de la gobernación; pero, en cuanto a la ejecución de ese mismo plan, Dios gobierna unas cosas mediante otras. (Doctrina cierta y común.)

545. «En el gobierno de Dios—escribe Santo Tomás [10]—se deben considerar dos cosas, a saber: el plan de la gobernación, que es la *providencia* propiamente dicha, y la ejecución de este plan. Por lo que se refiere al plan

[10] Cf. I 103,6.

de la gobernación, Dios gobierna inmediatamente todas las cosas; pero, en cuanto a la ejecución de ese mismo plan, Dios gobierna unas cosas mediante otras.

La razón de esto es porque siendo Dios la misma bondad esencial, cada cosa se debe atribuir a Dios, según lo mejor que en ella cabe. Mas lo mejor en cualquier clase de conocimiento práctico—cual es el plan de la gobernación—consiste en que se conozcan las cosas particulares, sobre las cuales versa el acto u operación de la razón práctica. Así, por ejemplo, el mejor médico es el que no se queda en la consideración de generalidades, sino que desciende y conoce hasta los más mínimos detalles de la medicina. Luego hay que concluir que Dios conoce y dispone hasta los más mínimos detalles de las cosas en el plan de la gobernación.

Sin embargo, como el fin de la gobernación es llevar a la perfección las cosas gobernadas, tanto mejor será el gobierno cuanto mayor perfección comunique el gobernante a las cosas gobernadas. Ahora bien: es mayor perfección que una cosa sea no solamente buena en sí misma, sino capaz de comunicar a otras alguna bondad. Y, por eso, de tal modo gobierna Dios las cosas, que hace a unas ser causas de otras en la gobernación; como un maestro que no sólo instruye a sus discípulos, sino que los hace capaces de instruir ellos mismos a los demás».

Es preciso, sin embargo, entender rectamente esta doctrina. No quiere decir Santo Tomás que estas causas segundas actúen o puedan actuar en algún caso *independientemente* de la causalidad primera de Dios. Estaría esto en contradicción con lo que dice el Doctor Angélico en cien otros lugares de sus obras y con la realidad objetiva de las cosas. Jamás una causa *segunda*—como son *absolutamente todas las criaturas* con relación a Dios—puede realizar por sí sola la más pequeña acción enteramente independiente de la acción de la causa primera. Hay en ello imposibilidad total y absoluta, pues ello envolvería verdadera contradicción: la causa segunda sería y no sería, a la vez, causa *segunda*. Quiere decir Santo Tomás, únicamente, que algunas cosas las hace Dios enteramente por sí mismo, sin asociarse ninguna causa segunda (v.gr., el hecho mismo de la creación, o el *plan* de la gobernación); y otras, en cambio, las hace Dios *asociándose causas segundas*, pero continuando actuando El como *causa primera*, sin lo cual las causas segundas no podrían dar un solo paso. Como dicen los teólogos en su lenguaje técnico, Dios obra siempre *con inmediación de virtud y de supuesto*, incluso cuando se sirve de las causas segundas para producir algo. En su *Compendio de Teología* escribe Santo Tomás:

«Dios obra *inmediatamente* en todos los efectos, en cuanto que es El la causa *per se* del ser y conserva todas las cosas en su ser» [11].

b) Gobernación infalible

La segunda propiedad o característica de la divina gobernación es su absoluta infalibilidad. El gobierno de Dios no fracasa ni puede fracasar nunca, pero hay que entender rectamente esta infalibilidad. Vamos a precisarlo en la siguiente conclusión.

[11] Cf. SANTO TOMÁS, *Compendio de Teología* 135.

Conclusión. Nada puede suceder en el mundo fuera del plan general de la divina gobernación, por el cual dispone Dios todas las cosas en orden al fin último del universo; pero pueden ocurrir muchas cosas fuera del orden particular de las causas particulares o segundas. (Completamente cierta.)

546. En la Sagrada Escritura encontramos multitud de textos que proclaman con fuerza la primera parte de la conclusión. Véase, por ejemplo, el siguiente del libro de Ester:

«Señor, Señor, Rey omnipotente, en cuyo poder se hallan todas las cosas, a quien nada podrá oponerse si quisieres salvar a Israel: Tú, que has hecho el cielo y la tierra y todas las maravillas que hay bajo los cielos, tú eres dueño de todo y nada hay, Señor, que pueda resistirte» (Esth 13,9-11).

Santo Tomás lo prueba con el siguiente clarísimo razonamiento [12]:

«Es posible que algo suceda fuera del orden de una causa *particular*, pero no que suceda fuera del orden de la causa universal. La razón de esto es la siguiente:

Para que algo suceda fuera del orden de una causa *particular* es necesario y suficiente que intervenga alguna otra causa *particular*, la cual, por necesidad, está dentro del orden de la causa primera universal. Así, por ejemplo, la indigestión acontece fuera del orden de la potencia nutritiva, debido a algún impedimento—v.gr., la dureza del alimento—que proviene de otra causa; y así sucesivamente hasta llegar a la causa primera universal. Siendo, pues, Dios la *causa primera universal*, no ya de un solo género, sino de *todo* el ser, es imposible que suceda algo fuera del orden del gobierno divino. En realidad, por el mero hecho de que algo parece salirse en parte del orden de la Providencia, atendiendo a una causa *particular*, necesariamente viene a caer dentro de este mismo orden por razón de otra causa también particular».

Como se ve, esta doctrina es interesantísima. Para completarla y redondearla, se plantea Santo Tomás algunas objeciones o dificultades, a primera vista fortísimas, que, sin embargo, se desvanecen con facilidad. Son éstas:

DIFICULTAD. Como dice Boecio, Dios dispone todas las cosas para el fin. Si, pues, nada sucede fuera del orden del gobierno divino, se seguiría que ningún mal habría en las cosas, y vemos que sí lo hay.

RESPUESTA. Hemos demostrado ya que en el mundo no hay nada que sea *totalmente malo*, puesto que el mal no existe sin el bien. (La razón es porque el mal es *privación de ser* y, por tanto, el mal *total o absoluto* se destruiría a sí mismo al confundirse con la nada, o sea con la *total privación de ser*. Es preciso, pues, que el mal subsista en algún bien que le sirva de soporte *positivo*, ya que él es enteramente *negativo*, o sea pura privación de ser. No puede darse una enfermedad—mal físico—sin algún ser *enfermo*, porque si el enfermo desaparece o muere, la enfermedad desaparece o muere también.) En tanto, pues, una cosa se dice mala en cuanto sale del orden de algún bien *particular* (como la enfermedad se sale del bien particular de

[12] Cf. I 103,7.

la salud); si estuviese, empero, totalmente fuera del orden de la gobernación divina, *carecería totalmente de ser*, o sea se confundiría con la nada (cf. ad 1).

DIFICULTAD. Nada hay de fortuito, o casual, en lo que acontece según la preordenación de algún gobernante. Si, pues, en las cosas no sucede nada fuera del orden del gobierno divino, nada en ellas sería fortuito y casual; y vemos que no es así.

RESPUESTA. Cuando se dice que algo es *casual* en las cosas, se entiende por orden a determinadas causas *particulares*, fuera de cuyo orden se verifica. Mas, respecto de la Providencia divina, «nada sucede en el mundo al acaso», como afirma San Agustín (ad 2).

Un ejemplo muy gráfico aclarará esta doctrina. Como dice Aristóteles, si un señor envía uno de sus esclavos en una dirección determinada, y otro señor envía también uno de los suyos en otra dirección que se cruza en la del primero, ambos esclavos vienen a encontrarse sin haberlo conocido de antemano ni haberlo causado directamente ninguno de los dos; vienen, pues, a encontrarse como *por casualidad* con relación al mandato de los dos señores. Pero si otro tercer señor hubiese conocido de antemano y simultáneamente las respectivas e independientes órdenes de aquellos otros dos señores *y las tuviese bajo su dominio*—o, como dice Santo Tomás, si un mismo señor hubiese enviado ambos siervos—, para éste el encuentro no sería imprevisto o casual, ni en cuanto a su conocimiento ni en cuanto a su obrar [13]. Pues éste es el caso de Dios, que simultáneamente ve todos los acontecimientos particulares y tiene bajo el dominio de su causalidad universal todas las causas particulares. Para El nada hay imprevisto, ni casual, ni independiente o fuera de su obrar [14].

DIFICULTAD. El orden del gobierno divino es fijo e inmutable, por ser conforme a la razón eterna. Si, pues, nada puede acontecer en las cosas fuera del orden del gobierno divino, síguese que todas las cosas suceden *por necesidad* y que nada es contingente en ellas; lo cual es inadmisible. Puede, pues, suceder algo en las cosas fuera del orden del gobierno divino.

RESPUESTA. Cuando se dice que algunos efectos son contingentes (v.gr., que mañana llueva o salga el sol), se entiende en orden a sus *causas próximas*, que pueden fallar en su obrar (en el ejemplo citado, depende del estado de la atmósfera, que puede cambiar de un día al otro); pero no como si algo pudiera hacerse fuera totalmente del orden de la gobernación divina. El hecho mismo de que algo suceda fuera del orden de una causa *próxima* se debe a la acción de alguna otra causa *particular* sometida—ella también—al gobierno divino.

[13] Cf. I 116,1.
[14] Cf. P. VALBUENA, O. P., en *Suma Teol ógica* bilingüe, vol.3 (2.º) (BAC, Madrid 1959) p.1077.

c) Gobernación sin contradicción

La tercera propiedad o característica de la divina gobernación es la de ejercerse sin contradicción ni obstáculo alguno que pueda oponérsele o impedirla.

A primera vista parece que esta propiedad coincide enteramente con la que acabamos de examinar. Porque si el gobierno de Dios es *infalible*, síguese que nada podrá hacerse en el mundo *contra él*. Sin embargo, no está de más esta nueva consideración, para que se vea con claridad que no solamente no ocurre nada en el mundo *fuera* del orden universal de la divina gobernación, sino que ni siquiera se puede *intentar* absolutamente nada *contra él*. Vamos a precisarlo en una nueva conclusión.

Conclusión. Nada absolutamente pueden intentar las criaturas contra el orden universal de la divina gobernación. (Completamente cierta.)

547. Escuchemos el razonamiento del Angélico Doctor [15]:

«El orden de la divina Providencia puede considerarse de dos modos: *universalmente*, o sea, en cuanto que procede de la causa que gobierna todo el universo; o *en particular*, o sea, en relación con alguna causa particular ejecutora de la gobernación divina.

Del primer modo, nada puede contradecir u oponerse al orden de la gobernación divina, como se demuestra por dos razones:

a) En primer lugar, por el hecho de que el orden de la gobernación divina dirige *totalmente* las cosas hacia el bien; y es un hecho que cada cosa particular no tiende sino hacia el bien en su propia operación o conato, porque nadie obra con miras al mal (ya que, de suyo, el mal no es apetecible, sino únicamente el bien, real o aparente: v.gr., el deleite del pecado).

b) En segundo lugar, se prueba esto mismo por el hecho de que, como ya vimos en otro lugar, toda inclinación de los seres, natural o voluntaria, no es más que un impulso de la primera causa en ellos; así como la dirección de la flecha hacia el blanco no es más que la impulsión recibida en ella del que la dispara. Por eso, todas las cosas que obran, sean natural o voluntariamente, llegan como por propio impulso a aquello a que están ordenadas por la sabiduría divina; y por esto se dice que Dios «dispone todas las cosas con suavidad» (Sap 8,1).»

Contra esta doctrina se puede poner una objeción al parecer muy fuerte, pero que tiene, sin embargo, fácil solución. Veámoslo.

DIFICULTAD. Ningún señor puede castigar justamente a los que no se oponen a sus órdenes. Si, pues, nada contraría a la ordenación divina, ninguno sería justamente castigado por Dios.

RESPUESTA. El pecador, al quebrantar voluntariamente la ley de Dios, se sale del *orden particular* establecido *para él* en esa misma ley divina, y por eso es justamente castigado por Dios. Pero ni siquiera pecando voluntariamente puede salirse del *orden universal* establecido por Dios para todas las cosas; pues, por el hecho mismo de salirse o contrariar la voluntad de Dios en un aspecto (el de su ordenación positiva del bien) *cae inexora-*

[15] Cf. I 103,8.

blemente en otro aspecto de esa misma voluntad divina, o sea, en el de su justicia punitiva que ordena el justo castigo del pecador. Podemos imaginar que Dios tiene dos manos: en la derecha, zona del bien, están los decretos de su voluntad *positiva* y los premios correspondientes a las buenas obras; en su mano izquierda, en cambio, tiene Dios los decretos de su voluntad *permisiva* y los castigos correspondientes a las malas obras. Cuando el pecador contraría la voluntad de Dios en un aspecto, saliéndose de la zona *positiva* del bien, cae inmediatamente en la zona de la voluntad *permisiva* de Dios al practicar el mal, y se hace *ipso facto* acreedor al correspondiente castigo; pero en ninguno de los dos casos (o sea cuando obra bien y cuando obra mal) podrá salirse jamás del *orden universal* del gobierno divino, puesto que ese orden universal abarca y comprende *las dos zonas*, con la sola diferencia de que la zona del bien la quiere Dios *positivamente* y por sí misma, mientras que la del mal la quiere únicamente en forma *permisiva*, o sea para obtener mayores bienes *generales* con la permisión de aquellos males *particulares*.

Escuchemos a un teólogo contemporáneo explicando con claridad estas mismas ideas [16]:

«Dios ha establecido un orden integral de toda la naturaleza creada, un plan universal para conseguir el fin supremo de su gloria extrínseca conforme a una ley universalísima que llamamos la *ley eterna*. Dentro de este orden y de este plan, con su fin y su ley, ha establecido igualmente otros muchos órdenes y planes particulares, con sus particulares leyes y fines respectivos. Hay, pues, efectivamente, muchos seres de entre los libres, que se salen de estos órdenes particulares, dentro de los cuales deben moverse; seres que no cumplen algunas leyes particulares, que no llegan a conseguir sus fines particulares; tal es el pecador que no se salva. Hay igualmente causas no libres que en su acción natural son impedidas y frustradas por otras libres.

En todos los casos se va contra el gobierno divino y se frustra éste, de hecho, si miramos dicho gobierno sólo desde el punto de vista de tales órdenes particulares o sólo en relación con las causas particulares. Mas si se atiende al orden y gobierno integrales en su totalidad y universalidad, todas las cosas, incluso el pecador, se mueven dentro de ellos; pues todos buscan el bien (real o aparente), y al buscarle buscan a Dios, bien universal. Todas contribuyen a la gloria de Dios, sea manifestando su bondad o siendo ocasión de que se manifieste su justicia; el pecador que obra contra o fuera del orden de la divina justicia preceptiva, cae dentro del orden de la divina justicia vindicativa. Y, en tal sentido, nada resiste a Dios, ni va contra El, ni se sale fuera del orden y gobierno divinos».

Otro notable teólogo de nuestros días escribe por su cuenta [17]:

«La *finalidad* del gobierno divino del mundo se realizará infaliblemente. Pero nosotros no conocemos sus caminos. La historia humana y la de la Naturaleza se mueven hacia la meta final que les ha sido señalada, a pesar de los obstáculos que puede oponer la voluntad libre de la criatura, por laberintos y escarpadas subidas, a través de catástrofes y nuevos caminos. La Sagrada Escritura llama al diablo «*señor de este mundo*», pero también él se halla bajo el dominio de Dios. Y hasta el diablo es un instrumento en las manos de Dios, y, quiéralo o no, tiene que estar al servicio de los

[16] Cf. P. VALBUENA, O. P., l.c., p.727.
[17] Cf. SCHMAUS, *Teología dogmática* vol.2 (Madrid 1959) p.166.

planes de Dios. El plan divino del mundo no se halla bajo el dominio de una fatalidad irrevocable, a la cual Dios estuviese sometido, ni bajo el dominio de una ley que Dios tuviese que cumplir. Es un plan libre, creado libremente por Dios. La Sagrada Escritura nos dice: «Tú, en efecto, ejecutas las hazañas, las antiguas, las siguientes, las de ahora, las que vendrán» (Iudith 9,5). «Yo anuncio desde el principio lo por venir, y de antemano lo que no se ha hecho. Yo digo: Mis designios se realizan, y cumplo toda mi voluntad. Yo llamo del levante al ave de presa, de lejana tierra al hombre de mi consejo. Como lo he dicho, así lo haré: lo he dispuesto y lo cumpliré» (Is 46,9-11)».

CAPÍTULO 2

LA CONSERVACION DE LOS SERES

548. Estudiadas ya las cuestiones fundamentales de la divina gobernación en general, procede ahora tratar de los *efectos* de esa divina gobernación.

Como vimos en una de las anteriores conclusiones, los efectos generales de la divina gobernación son dos: la *conservación* de los seres y su *moción* en orden a su fin correspondiente. En el presente capítulo estudiaremos las cuestiones relativas a la conservación de los seres, dejando para el capítulo siguiente las correspondientes a la moción de los mismos hacia su fin.

La *conservación* de los seres, que, como veremos en seguida, equivale a una especie de creación continua e ininterrumpida por parte de Dios, podría tener una contrapartida, a saber: la *aniquilación* de los mismos, o sea, su vuelta a la nada si Dios suspendiera un solo instante su acción conservadora. Se hace, pues, preciso examinar ambos aspectos, lo que haremos a continuación en otros tantos artículos.

ARTÍCULO 1

LA ACCION CONSERVADORA DE DIOS

549. 1. **Nociones previas.** Antes de exponer la doctrina católica sobre la conservación de los seres, vamos a dar algunas nociones previas, sobre las distintas maneras con que puede entenderse la palabra conservación.

a) ACTIVAMENTE significa la acción del agente que conserva la cosa (v.gr., el fogonero de un tren conserva activamente el fuego de la locomotora echándole paladas de carbón).

b) PASIVAMENTE significa la cosa misma conservada (el fuego mismo, en el ejemplo anterior).

La conservación *activa* se subdivide en dos:

a) NEGATIVA (o impropiamente), consiste en la simple omisión de alguna acción destructora de la cosa (v.gr., no matando a un animalito; no rompiendo una cosa).

b) POSITIVA (o propiamente) significa una acción *positiva* en virtud de la cual se conserva la cosa (v.gr., la acción de echar carbón para conservar el fuego).

A su vez, la conservación *positiva* se subdivide en dos:

a) DIRECTA, cuando influye sobre la cosa misma que se conserva (el citado caso del fogonero).

b) INDIRECTA, cuando no influye sobre la cosa misma, sino únicamente sobre las causas que podrían destruirla (v.gr., como la vacuna conserva la salud, impidiendo contraer la enfermedad que sin ella se contraería).

La *directa* admite, a su vez, las siguientes subdivisiones:

a) INMEDIATA O MEDIATA, según que la causa conservadora actúe por sí misma y sin intermediario alguno sobre la cosa conservada (v.gr., la gallina incubando sus polluelos); o se valga de alguna otra causa intermediaria (v.gr., el hombre conservando los polluelos con la máquina incubadora).

b) CONTINUA O DISCONTINUA, según que actúe *incesantemente* en la conservación de la cosa (v.gr., como la fábrica de electricidad envía *incesantemente* el fluido eléctrico mientras está encendida la bombilla), o actúe tan sólo de vez en cuando (como en el caso citado del fogonero).

El siguiente cuadro esquemático muestra claramente todas estas divisiones con su correspondiente subordinación:

- La conservación puede ser...
  - Activa....
    - Negativa.
    - Positiva...
      - Directa...
        - Inmediata o mediata.
        - Continua o discontinua.
      - Indirecta.
  - Pasiva.

2. **Doctrina católica.** Presupuestas estas nociones, vamos a exponer la doctrina católica en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª Dios conserva positiva y directamente todas las cosas del universo, incluso las más pequeñas e insignificantes. (De fe, al menos *implícitamente* definida.)

550. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Lo afirma claramente en multitud de textos:

«Pues amas todo cuanto existe y nada aborreces de lo que has hecho, que no por odio hiciste cosa alguna. ¿Y cómo podría subsistir nada si tú no quisieras o cómo podría conservarse sin ti?» (Sap 11,25-26).

«Si tú escondes tu rostro, se conturban; si les quitas el espíritu, mueren y vuelven al polvo. Si mandas tu espíritu se recrían, y así renuevas la faz de la tierra» (Ps 103,29-30).

«El es antes que todo, y todo subsiste en El» (Col 1,17).

«Con su poderosa mano sustenta todas las cosas» (Hebr 1,3).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Como ya vimos, el concilio Vaticano I definió la siguiente doctrina:

«Todo lo que Dios creó, con su providencia lo *conserva* y gobierna, alcanzando poderosamente de un confín a otro y disponiéndolo todo suavemente» (D 1784).

El concilio no define expresamente que esa conservación sea *positiva* y *directa* sobre todo lo creado; pero como esto se deduce con toda certeza por la razón teológica—como veremos en seguida—, hay que concluir que la definición del concilio Vaticano I contiene *implícitamente* aquellas características de conservación *positiva* y *directa*.

c) La razón teológica. Santo Tomás lo prueba de manera magistral en un largo artículo cuyo párrafo fundamental es el siguiente [1]:

«Necesariamente se ha de decir, *a la luz de la fe y a la luz de la razón*, que las criaturas son conservadas en la existencia por Dios.

Para demostrar esto con toda evidencia se ha de notar que una cosa puede ser conservada por otro de dos maneras. La una, *indirecta* y *accidentalmente*, como se dice que conserva una cosa el que aparta de ella lo que pueda corromperla; por ejemplo, si alguien guarda a un niño para que no caiga en el fuego, se dice que lo conserva. Pues de este mismo modo se dice que Dios conserva algunas cosas, si bien no todas, por cuanto hay algunas que no llevan en sí, ni admiten de fuera, factores o elementos de corrupción que fuera necesario alejar para conservarlas (tales son los ángeles y las almas racionales, que son incorruptibles o inmortales por su propia naturaleza espiritual y, por lo mismo, Dios no necesita preservarlas de la *muerte*, si bien necesita conservarlas *directa* y *positivamente* en su propio ser, como veremos en seguida).

La segunda manera es conservar la cosa *directa* y *positivamente*, lo que ocurre cuando lo que es conservado depende de tal manera de la causa conservadora que no pueda existir sin tal conservación. Y éste es el modo en que *todas las criaturas sin excepción* (incluso las que son incorruptibles por su propia naturaleza, como los ángeles y las almas racionales) necesitan ser conservadas por la acción divina conservadora. De tal modo—en efecto—depende de Dios el ser de *todas* las criaturas, que *ni por un instante podrían subsistir*, sino que volverían instantáneamente a la nada, si Dios no las conservara en el ser por su acción divina conservadora».

Pero avancemos un paso más y veamos cómo la acción conservadora de Dios sobre todo cuanto existe, no sólo es *positiva* y *directa*, sino también *continua* o *incesante*.

Conclusión 2.ª La acción conservadora de Dios sobre todo cuanto existe, es continua e incesante; de suerte que si Dios la interrumpiera un solo instante, volverían a la nada todos los seres creados. (Metafísicamente cierta.)

551. Escuchemos a Santo Tomás en el mismo artículo y a continuación de las palabras que acabamos de citar [2]:

Puede esto aclararse del siguiente modo. Todo efecto depende de su causa en el modo y manera con que es causa de él. Ahora bien, hay algunos agentes que son causa de sus efectos únicamente

[1] Cf. I 104,1. Los paréntesis explicativos son nuestros.
[2] Cf. I 104,1. Damos un extracto no literal, sino al sentido.

en cuanto al hacerse de éstos (o sea, mientras se les está fabricando), pero sin serlo directamente *en cuanto al ser* de los mismos (o sea, una vez terminada la fabricación). Lo cual se verifica, como vemos, no sólo en las cosas artificiales (v.gr., en la construcción de una casa, que depende de la acción del obrero mientras la está construyendo, pero no una vez construida), sino también en las *naturales* (v.gr., el hijo depende de la madre mientras le está gestando, pero no una vez nacido).

Hay otros agentes, en cambio, que son causa de sus efectos no solamente en *cuanto al hacerse* o mientras los producen, sino también *en cuanto a su mismo ser* después de ya producidos. Tal ocurre por ejemplo, con la iluminación solar que continúa procediendo del sol todo el tiempo en que continúan iluminadas las cosas que él ilumina, desapareciendo la iluminación cuando el sol se oculta (o como la lámpara eléctrica, que necesita recibir *continuamente* el fluido eléctrico, so pena de apagarse instantáneamente).

Pues bien, toda criatura es con respecto a Dios lo que la cosa iluminada es con respecto al sol que la ilumina. Pues así como el sol es luminoso por su propia naturaleza, pero la cosa iluminada se hace luminosa al participar de la luz del sol sin participar, no obstante, de la naturaleza misma del sol, así *sólo Dios es existente por su propia naturaleza*, porque su esencia se confunde e identifica con su propia existencia; mientras que las criaturas—todas ellas sin excepción—*existen únicamente en cuanto que Dios les da y conserva la existencia*, puesto que su esencia no se identifica con su existencia, sino que se distingue realmente de ella (de lo contrario todas las cosas creadas *existirían necesariamente*, y no hubieran recibido la existencia de nadie, sino que *existirían por sí mismas*, como el mismo Dios; lo cual es contradictorio y absurdo: serían y no serían criaturas a la vez). Y a este propósito escribe hermosamente San Agustín:

«Si por un instante el poder de Dios cesara de regir las cosas por El creadas, al punto cesaría también la vida de las mismas, pues perecería toda la naturaleza» [3].

Y en otro lugar añade el propio San Agustín:

«Como el aire se hace luminoso con la presencia de la luz, así es iluminado el hombre cuando Dios está presente en él; pero se entenebrece al instante que Dios se le ausenta» [4].

En la contestación a las dificultades añade el Doctor Angélico las siguientes interesantes observaciones:

1.ª El ser es naturalmente inseparable de las criaturas espirituales (ángeles y almas racionales), pero supuesto el influjo divino conservador; como la luz es inseparable de la transparencia del aire, pero supuesto el influjo del sol (ad 1).

2.ª Dios no puede comunicar a criatura alguna el que se con-

[3] San Agustín, *Super Gen. ad litt.* 4,12: ML 34,304.
[4] Ibid., 8,12: ML 34,383.

serve en el ser sin la acción divina, como tampoco puede comunicarla el que El no sea causa de ella. En tanto, efectivamente, necesita la criatura ser conservada por Dios en cuanto el ser del efecto depende de la causa de su existir (ad 2).

3.ª La conservación de las criaturas no la hace Dios por una acción nueva, sino por continuación de la misma acción por la que les da el ser, la cual se efectúa sin movimiento ni tiempo, de manera semejante a como la conservación de la luz en el aire se efectúa por un continuado influjo de sol (ad 4).

Conclusión 3.ª Sin embargo, la acción conservadora de Dios no siempre es inmediata en todas las cosas, sino que algunas las conserva mediante otras causas segundas. Lo cual no quiere decir que Dios se desentienda totalmente de ellas—volverían «ipso facto» a la nada—, sino únicamente que las conserva El a través de estas otras. (Completamente cierta.)

552. La razón es porque la conservación de una cosa *ya existente* puede ser ejercida *inmediatamente* por una criatura, con tal que Dios continúe ejerciendo sobre ambas su influjo creador como causa primera. Dios puede servirse, v.gr., de la sal para conservar la carne evitando su putrefacción. En cambio, como ya vimos en su lugar, no podría Dios servirse de una criatura para *crear* alguna cosa, ni siquiera sirviéndose de ella como de simple instrumento. Crear es una operación *primera*, que no supone ni puede suponer nada por parte de su efecto; conservar, en cambio, es una operación *segunda* que presupone siempre otra anterior—el existir—y que, por eso mismo, no puede ejercerse sino respecto de un ser ya existente: se puede conservar únicamente aquello que ya existe. Por eso la acción conservadora se realiza de hecho según el orden establecido por Dios, o sea, a base de que algunas cosas sean conservadas *inmediatamente* por otras cosas, aunque sosteniendo siempre Dios inmediatamente el primer anillo de la cadena, sin lo cual se hundirían todos los demás anillos en la nada. El influjo conservador de Dios pasa, de hecho, *a todos los anillos* (puesto que todos necesitan ser conservados en el ser por el mismo Dios); pero a algunos de ellos pasa sólo *mediatamente*, o sea, a través de los otros anillos.

Escuchemos a Santo Tomás explicando esta doctrina [5]:

«Es manifiesto que aun entre las cosas corporales hay muchas que impiden la acción de los agentes de corrupción, por cuyo motivo se dice que son conservativas de las cosas, como, v.gr., la sal, que preserva las carnes de la putrefacción. Se da, además, el caso de que dependa de alguna criatura un efecto determinado en cuanto a su mismo ser (v.gr., sin la fábrica de electricidad, no habría luz eléctrica). Cuando hay, efectivamente, muchas causas ordenadas (muchos anillos en una cadena), el efecto depende primera, necesaria y principalmente de la causa primera (del primer anillo, que los sostiene a todos); pero también depende secundariamente de todas las causas medias. Por consiguiente, la causa primera (Dios) es en verdad la que *principalmente* conserva el efecto; pero *secundariamente* también lo conservan todas las causas medias, y tanto más cuanto más ele-

[5] Cf. I 104,2. Los paréntesis son nuestros.

vada sea alguna de estas intermedias y más próxima a la causa primera... Por consiguiente, debe decirse que Dios conserva algunas cosas en el ser por medio de otras causas».

Quede, pues, bien claro que al decir que Dios conserva algunas cosas *inmediatamente* y otras *mediatamente*, no se quiere decir en modo alguno que Dios confíe a ciertas causas segundas la conservación de algún ser, desentendiéndose Dios por completo de conservarlo por sí mismo, pues en este caso volvería ese ser instantáneamente a la nada. Quiere decirse únicamente que el influjo conservador de Dios llega a algunas cosas *inmediatamente*, o sea, sin intermediario alguno, y a otras *mediatamente*, o sea, a través de una o varias causas intermedias. Pero siempre y en todo caso tiene que darse el influjo conservador de Dios, inmediata o mediatamente. Por eso en la solución de una dificultad escribe expresamente Santo Tomás:

«Dios creó inmediatamente todas las cosas; pero en la misma creación estableció ya orden en ellas, de tal modo que unas dependiesen de otras, por las cuales fuesen *secundariamente* conservadas en el ser, *aunque presupuesta siempre la conservación principal, que procede de El mismo*» (ad 1).

ARTÍCULO 2

LA ANIQUILACION DE LOS SERES

553. Hemos visto en el artículo anterior que la conservación de los seres por Dios no supone en El una nueva operación distinta de su primera acción creadora, sino que es la *misma acción creadora continuada incesantemente sobre las cosas* mientras éstas permanezcan en el ser, o sea, mientras existan realmente. Por lo mismo, para que todo el universo creado volviera instantáneamente a la nada, bastaría con que Dios suspendiera por un solo instante su acción conservadora, de manera semejante a como la lámpara eléctrica se apaga instantáneamente en el momento mismo en que la fábrica de luz deja de enviarle el fluido eléctrico.

Vamos a examinar brevemente las principales cuestiones relativas a la aniquilación de los seres, si entrara en los planes de Dios hacerlo así.

Conclusión 1.ª Así como Dios creó el mundo libremente y porque quiso, así también podría aniquilarlo si quisiera. (Completamente cierta.)

554. Lo dice con toda claridad la misma Sagrada Escritura en varios lugares que hemos citado ya al hablar de la conservación de los seres. Recuérdese, por ejemplo, este texto del todo claro y expresivo:

«¿Y cómo podría subsistir nada si tú no quisieras o cómo podría conservarse sin ti?» (Sap 11,26).

Santo Tomás expone el siguiente sencillo razonamiento [1]:

«Opinaron algunos que Dios había obrado por *necesidad de naturaleza* al traer las cosas a la existencia. Si esto fuera verdad, Dios no podría aniquilar nada, ya que no puede cambiar de naturaleza. Mas ya queda dicho que esta opinión es falsa y absolutamente contraria a la fe católica, la cual afirma que Dios ha sacado todas las cosas a la existencia *por voluntad libre*, conforme a aquello del Salmo: «Yavé hace todo cuanto quiere» (Ps 134,6). Que Dios, pues, comunique a las criaturas el ser, depende de la voluntad divina. Y de igual modo las conserva también en la existencia, causando en ellas continuamente el ser, del modo que queda dicho. Por consiguiente, así como antes que existieran las cosas pudo Dios no comunicarles el ser y, por tanto, no hacerlas, así, después que han sido hechas, puede dejar de influirles el ser, con lo cual dejarían de existir, volviéndose por completo a la nada».

Es interesante la doctrina que expone Santo Tomás al resolver las objeciones o dificultades que él mismo se plantea. Veámosla.

DIFICULTAD. Dice San Agustín que «Dios no es causa de la tendencia al no ser». Mas sería tal si redujese alguna criatura a la nada. Luego Dios no puede aniquilar cosa alguna.

SOLUCIÓN. El no ser, no tiene directamente causa, porque nada puede ser causa sino en cuanto que es *ser;* y el ser, de suyo, es causa del ser (no del no ser). En este sentido es cierto que Dios no puede ser causa de la tendencia al no ser. Mas esta tendencia al no ser *la lleva consigo la criatura misma* en cuanto que proviene de la nada. Puede Dios, sin embargo, ser causa indirecta *(per accidens)* de que las cosas vuelvan a la nada, simplemente con retirar de ellas su acción conservadora (ad 1).

DIFICULTAD. Dios es causa de la existencia de las cosas por su infinita bondad; porque, como dice San Agustín, «en tanto somos en cuanto que Dios es bueno». Mas Dios no puede dejar de ser bueno. Luego no puede hacer que las cosas no existan; lo cual haría al aniquilarlas.

SOLUCIÓN. La bondad de Dios es causa de las cosas, pero no por *necesidad natural*, puesto que la bondad divina no depende de las cosas creadas, sino *por voluntad libre*. De ahí que, como pudo, sin perjuicio alguno de su bondad, no traer las cosas a la existencia, de igual modo puede no conservarlas en ella sin detrimento alguno de esta misma bondad (ad 2).

DIFICULTAD. En caso de aniquilar algo, tendría que hacerlo Dios mediante alguna acción. Pero esto es imposible, porque toda acción tiene por término algún ser. Luego Dios no puede aniquilar cosa alguna, porque el término de la aniquilación es la nada.

SOLUCIÓN. Si Dios redujere algo a la nada, no sería mediante alguna acción, sino simplemente dejando de obrar (ad 3).

[1] Cf. I 104,3.

Conclusión 2.ª Pero sabemos con toda seguridad y certeza que Dios no aniquilará jamás ninguna de las cosas creadas por El. (Doctrina cierta y común.)

555. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Lo dice con suficiente claridad para disipar toda duda prudente:

«Conocí que cuanto hace Dios es *permanente*, y nada se le puede añadir, *nada quitar*, y hace así Dios que se le tema» (Eccl 3,14).

«Pues El creó todas las cosas *para la existencia* e hizo saludables *a todas sus criaturas*, y *no hay en ellas principio de muerte*, ni el reino del hades impera sobre la tierra» (Sap 1,14).

«Pues amas todo cuanto existe y nada aborreces de lo que has hecho, que no por odio hiciste cosa alguna» (Sap 11,25).

«El fundó la tierra sobre sus bases, para que nunca después vacilara» (Ps 103,5).

b) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Escuchemos el sereno razonamiento de Santo Tomás [2]:

«Las acciones de Dios sobre las criaturas, unas se realizan según el curso *natural* de las cosas, y otras, por el contrario, se verifican *milagrosamente*, es decir, fuera del orden natural impuesto a las criaturas, como veremos más abajo. Lo que hará Dios según el orden *natural* implantado por El en las cosas, puede deducirse de la naturaleza misma de esas cosas; lo que hará, empero, milagrosamente, se ordena a *la manifestación de la gracia*, según aquello del Apóstol: «A cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para común utilidad» (1 Cor 12,7); y entre estas gracias, que enumera a continuación, incluye la de hacer milagros.

Pues bien, la condición *natural* de las criaturas manifiesta que ninguna de ellas será reducida a la nada, puesto que, o son *inmateriales* (como los ángeles y almas racionales) y en éstas no hay potencia alguna para no ser (ya que son intrínsecamente inmortales), o son *materiales*, y entonces permanecen siempre al menos en cuanto a la *materia*, la cual es incorruptible, por ser el sujeto que se supone en toda generación y corrupción [3].

Tampoco contribuiría a la *manifestación de la gracia* el que alguna cosa fuese reducida a la nada; por el contrario, el poder y la bondad de Dios se manifiestan más claramente en el hecho de conservar las cosas en el ser.

Se debe, pues, afirmar categóricamente que nada absolutamente se aniquilará».

Es cierto y de fe que el mundo actual no continuará eternamente en la misma forma que tiene actualmente. Vendrá el *fin del mun-*

[2] Cf. I 104,4.

[3] Al decir que la *materia es incorruptible*, se refiere Santo Tomás a la llamada *materia prima*, que entra necesariamente en la composición de cualquier cosa corpórea o material. Los compuestos físicos piden, por su propia naturaleza, cada uno en particular, dejar de existir, puesto que sus elementos integrantes tienden de suyo a desintegrarse y, por tanto, a producir la destrucción del ser compuesto del que forman parte. Pero la *materia prima* u original de que todos se componen no puede dejar de existir más que por aniquilación, lo cual depende únicamente de la voluntad libre de Dios; porque esta *materia prima*, al dejar una forma, asume otra *(corruptio unius, generatio alterius*, dicen los escolásticos), ya que no puede existir sin alguna forma, y constituye el mundo actual unida a todas las formas en él existentes. De ahí que el mundo de la materia existirá siempre *naturalmente* en una forma o en otra, no pudiendo volver a la nada más que por aniquilación por parte de Dios, que ya sabemos que no se producirá de hecho. *(Nota del autor.)*

do, expresamente anunciado por Jesucristo (Mt 24,29ss). Pero ese *fin del mundo* no consistirá en su aniquilación, sino en el cambio de la forma actual en otra distinta y superior. Se transformará en «el nuevo cielo» y en «la nueva tierra» de que nos habla la misma Sagrada Escritura:

«Vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido; y el mar no existía ya» (Apoc 21,1).

Escuchemos a Schmaus exponiendo todo este problema de la aniquilación de los seres relacionándolo con la restauración final de todas las cosas en Cristo [4]:

«Suprimiendo la actividad con que conserva la subsistencia de las criaturas, Dios podría hacer desaparecer en los abismos de la nada el universo entero y todo lo que hay en él, incluso los espíritus creados. Pero Dios mismo nos asegura que no lo hará nunca. Dios no revoca su palabra creadora. Con actividad divina e infinita creó Dios el mundo; y Dios ha aumentado esa actividad después que el hombre sumergió al mundo en el pecado. La encarnación del Hijo de Dios es, por decirlo así, una nueva creación del mundo, íntimamente relacionada con el pecado del hombre. En la encarnación, el mundo con todas sus misteriosas profundidades queda emancipado del poder del pecado y de la corrupción por éste producida. Tan en serio toma Dios el mundo, que no deja su obra en el caos y la corrupción. Más aún, si ha decidido conservar las cosas, a causa de su inmutabilidad no puede abandonar tal decisión. Las generaciones vienen, y las generaciones desaparecen; la tierra, al contrario, sigue subsistiendo (Eccl 1,4). Todo lo que Dios hace, dura eternamente. El hombre no puede disponer de ello. El hombre ni puede deshacerlo ni puede añadir nada. Dios lo ha ordenado así para que se le tema (Eccl 3,14). Dios conserva la «mismidad» de los seres personales; por lo que se refiere a los seres materiales e impersonales, Dios no conserva su individualidad, sino la suma de la materia y de la energía, que permanece siempre idéntica, desapareciendo los individuos cuando lo requieren las leyes naturales o debido a la acción destructora del hombre.

En la hora señalada por Dios tendrá lugar el fin del mundo. El universo no subsistirá eternamente en la forma que actualmente posee. Pero el fin del mundo no significa aniquilación de la esencia del cielo y de la tierra, sino destrucción de su forma existencial actual, de su forma pasajera. El cielo y la tierra pasarán (Mt, 24,35) en cuanto que quedarán convertidos en un cielo «nuevo» y una tierra «nueva» (Ap 21,1ss). Esta nueva realidad existe ya en lo oculto. Apareció con la encarnación del Hijo de Dios. Se manifestó en la actividad poderosa de Cristo, se realizó con significado prototípico para toda la Creación en la Resurrección del Señor, y está presente simbólicamente en los Sacramentos. Pero todavía no se ha revelado plenamente. Nosotros no conocemos el momento de la revelación definitiva. Ese momento no es el fin de un proceso evolutivo natural del mundo. Surgirá súbitamente, cuando menos se le espere, hallándose el mundo en un estado de pleno desarrollo y actividad. Cuando la noche de la desesperación humana haya alcanzado un supremo grado de oscuridad, aparecerá Cristo y transformará al mundo. Esta será la tercera y última intervención de Dios con respecto al mundo. *Mediante esta intervención, el mundo recobrará la forma que Dios le destinó en su plan de la creación. La forma actual del mundo es un estadio pasajero.* En esa hora futura de la transformación, el mundo quedará limpio de toda corrupción y maldad, y Dios llevará a cabo lo que ha

[4] Cf. MICHAEL SCHMAUS, o.c., vol.2 p.139-149.

comenzado Cristo, comunicando a la creación su propia gloria, de tal modo que en el mundo se transparentará la grandeza, gloria y majestad divinas. Entendida de este modo, la doctrina de la conservación del mundo no incita al hombre a despreocuparse de todo y a entregarse a un descanso venturoso. Para comprenderla debidamente, hay que relacionarla con la doctrina de la transformación del mundo, que puede tener lugar ahora mismo, mañana o dentro de millones de años. Esto depende de la libre e inescrutable voluntad de Dios. Por ser el mundo tal como es, nuestra existencia en él, mejor dicho, la forma actual de nuestra existencia es esencialmente inseguridad. Esta inseguridad es más decisiva y trascendental que los peligros que nos amenazan de parte del mundo. Nada puede hacer el hombre para protegerse contra ella. Frente a la omnipotencia de Dios, el hombre es un ser impotente.

Al mismo tiempo, el dogma de la providencia divina significa para el hombre la más completa garantía. El sabe que no puede ser aplastado por ningún hado maléfico, pues el destino de todas las cosas está en las manos de Dios. Y Dios no permitirá que se pierda nada, sino que conservará todo lo que le ha entregado en su creación; todo se repetirá de manera diversa en el mundo transformado en cielo y tierra nueva».

Capítulo 3

LA ACCION DE DIOS EN EL MUNDO

556. El segundo efecto de la divina gobernación, como ya dijimos, es la *divina moción* de todas las cosas en orden a su fin correspondiente. Dios no se limita a crear todas las cosas y conservarlas en el ser que voluntariamente quiso darles, sino que actúa y obra inmediatamente como Causa Primera en todo el proceso evolutivo de las criaturas y en cada uno de los pasos que éstas dan en orden a su plena perfección y desarrollo. Dios conserva su obra para terminarla y perfeccionarla.

La acción de Dios en el mundo puede ser estudiada desde tres puntos de vista diferentes, según el plano en que nos coloquemos o el orden de cosas a quienes afecte: el orden *natural*, el *preternatural* y el *sobrenatural*. El siguiente cuadro esquemático muestra las principales subdivisiones que pueden establecerse y el camino que vamos a recorrer en las páginas siguientes:

LA ACCION DE DIOS

- *a)* En el orden puramente natural.....
  - 1) Acción sobre la materia.
  - 2) Sobre los cuerpos.
  - 3) Sobre la inteligencia.
  - 4) Sobre la voluntad.
  - 5) Sobre cualquier agente creado.
- *b)* En el orden preternatural.....
  - 1) Noción del milagro.
  - 2) División del milagro.
  - 3) Posibilidad del milagro.
  - 4) Causas del milagro.
- *c)* En el orden sobrenatural.....
  - 1) Noción de las gracias actuales.
  - 2) Naturaleza de las mismas.
  - 3) División de las gracias actuales.
  - 4) Necesidad de las gracias actuales.
  - 5) Distribución divina de las mismas.

ARTÍCULO I

LA ACCION DE DIOS EN EL ORDEN PURAMENTE NATURAL

Como acabamos de ver en el esquema anterior, vamos a examinar la acción natural de Dios sobre la *materia* en general, sobre los *cuerpos*, sobre la *inteligencia*, sobre la *voluntad* y, finalmente, sobre la operación de *cualquier agente* creado. Este es el orden, rigurosamente lógico, que sigue Santo Tomás en su maravillosa *Suma Teológica*.

1. Sobre la materia en general

Conclusión. Puede Dios actuar inmediatamente sobre la materia, aplicándola una determinada forma. (Cierta metafísicamente.)

557. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Lo dice equivalentemente en multitud de lugares. Véase, por ejemplo, el siguiente versículo del Génesis:

«Formó Yavé Dios al hombre del polvo de la tierra» (Gen 2,7).

Sea cual fuere el sentido literal de ese versículo (cf. n.447) es un hecho ciertísimo que, si Dios quiere, puede utilizar cualquier materia preexistente y convertirla en un hombre, dándole la vida e infundiéndole un alma humana en calidad de forma substancial. Y así con relación a todas las demás cosas del mundo.

b) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Escuchemos el sencillo razonamiento de Santo Tomás [1]:

«Puede Dios inmediatamente mover [2] la materia a la forma. En efecto, el ser que está en potencia *pasiva* puede ser reducido al acto por aquella potencia *activa* que contiene bajo su potestad dicha potencia pasiva. Estando, pues, la materia en su potencia pasiva contenida bajo el poder divino, como producida por Dios, puede siempre dicha potencia pasiva de la materia ser actuada por el poder divino. Y esto es lo que quiere decir ser movida la materia a la forma, porque la forma no es otra cosa que el acto o actuación de la materia».

En la respuesta a las dificultades, añade Santo Tomás las siguientes interesantes precisiones:

1.ª Los demonios y los ángeles, al obrar sobre las cosas visibles, no lo hacen causando ellos inmediatamente las formas—lo que es propio y exclusivo de Dios—, sino sirviéndose de gérmenes corporales (ad 1).

[1] Cf. I 105,1.

[2] En toda esta cuestión de la acción de Dios en el mundo, emplea Santo Tomás las palabras *mover* o *moción* con preferencia a las de *actuar* o de *acción*. La expresión del Doctor Angélico tiene un sabor más metafísico (mover = tránsito de la potencia al acto); pero, por eso mismo, resulta menos inteligible para el lector no acostumbrado a la alta especulación filosófica. Por eso nosotros preferimos emplear las palabras *actuar* o *acción*, que son del todo equivalentes y resultan más comprensivas para toda clase de lectores. *(Nota del autor.)*

2.ª Como Dios no obra por necesidad natural, sino por su libre entendimiento y voluntad, puede imprimir concretamente a la materia cualquier forma, puesto que conoce perfectísimamente las naturalezas particulares de todas las formas y no sólo las naturalezas universales (ad 2).

3.ª La determinación misma que tienen las causas segundas para producir *determinados* efectos (v.gr., el fuego para calentar) les viene de Dios. Ordenando, pues, Dios todas las causas segundas a producir determinados efectos puede también producirlos El por sí mismo, prescindiendo en absoluto de ellas (ad 3).

2. Sobre los cuerpos

Conclusión. Puede Dios actuar o mover inmediatamente cualquier cuerpo. (Cierta metafísicamente.)

558. En la conclusión anterior hemos visto que Dios podía mover o actuar sobre la *materia* aplicándola una determinada forma (v.gr., convirtiendo un tronco de árbol en una estatua). Ahora vamos a ver cómo puede actuar también sobre los cuerpos ya constituidos por una materia y forma determinadas.

Santo Tomás lo explica con un razonamiento muy claro y sencillo [3]:

«Es un error decir que Dios no puede hacer por sí mismo todos los efectos particulares que son hechos por cualquiera de las causas creadas. Por tanto, siendo movidos los cuerpos inmediatamente por causas creadas, a nadie se le debe ocurrir dudar de que Dios pueda mover inmediatamente cualquier cuerpo.

Y esto se sigue con certeza de lo que se ha dicho anteriormente. Porque todo movimiento de cualquier cuerpo, o procede de su forma—como el movimiento *local* de los cuerpos graves y ligeros, que les viene del impulso o de la forma dada por el generante, que por esto se llama *motor*—o es una tendencia a alguna forma, como la calefacción es camino para la forma de fuego. Ahora bien, a uno mismo pertenece *imprimir* la forma, *disponer* para ella, y *dar el movimiento* que a ella sucede; el fuego, por ejemplo, no sólo engendra otro fuego, sino que, a la vez, calienta y mueve la llama hacia arriba. Pudiendo, pues, Dios imprimir inmediatamente la forma en la materia—como hemos visto en la conclusión anterior—síguese con toda evidencia que puede también actuar o mover cualquier clase de cuerpo con cualquier clase de movimiento».

Al contestar a la objeción de que siendo Dios absolutamente incorpóreo no puede ponerse en contacto físico con los seres corporales y, por lo mismo, no puede moverlos directa e inmediatamente por sí mismo, escribe Santo Tomás:

«Hay dos clases de contacto: el *corporal*, que existe y se da entre dos cuerpos, y el *virtual*, como al decir, por ejemplo, que el que entristece toca o conmueve al entristecido. Siendo Dios incorpóreo, no puede ni tocar ni ser tocado con contacto material; mas, según el contacto *virtual*, toca, evidentemente, al mover a las criaturas; aunque no puede ser tocado por

[3] Cf. I 105,2.

éstas, porque está fuera del alcance de toda virtud natural de las criaturas» (ad 1).

Escuchemos a un teólogo contemporáneo exponiendo de manera sugestiva la doctrina de las dos conclusiones que acabamos de examinar [4]:

Dios puede obrar inmediatamente sobre los elementos constitutivos de los seres físicos. Puede dar realidad a todas las posibilidades de la materia, ya que es el Creador de todo.

Todo lo que las causas segundas pueden realizar, Dios puede hacerlo *eminentemente*, de una manera más eficaz y más íntima, pues su virtud es infinita, y El da a las causas segundas el poder de causar. Lo que la virtud de la lluvia y el sol combinados puede realizar sobre las distintas plantas para hacerlas brotar, Dios lo puede inmediatamente por su virtud propia, sin el sol y sin la lluvia. Y lo mismo con los seres inanimados. Dios puede hacer que un limón se convierta en carbón, sin pasar por la serie de transformaciones físicas y químicas de las que éste suele ser resultado. Y así lo demás.

Es claro, sin embargo, que esta acción de Dios sobre la constitución de los cuerpos físicos, sobre su substancia misma, es muy distinta de la de las causas segundas. Estas actúan desde el *exterior* por un contacto físico, el cual, al ser recíproco, modifica ambos cuerpos: hay interacción. Dios, por ser incorpóreo e inmutable, no obra por contacto; toca a las criaturas físicas transformándolas, sin ser El mismo tocado. El contacto no es recíproco. Dios obra de manera trascendente y, al mismo tiempo, inmanente. Llega a la criatura corporal en sus principios singulares de ser, es decir, desde el *interior*, y no desde el exterior».

3. Sobre el entendimiento creado

Conclusión. Dios puede actuar inmediatamente sobre el entendimiento creado, angélico o humano. (Cierta metafísicamente.)

559. Escuchemos la profunda explicación del Doctor Angélico [5]:

«Como en el movimiento corporal se llama motor al que da el impulso o la forma, que es principio del movimiento, así se dice que mueve el entendimiento el que causa en él la forma que es principio de la operación intelectual, a la cual se llama movimiento del entendimiento. Este principio de la operación intelectiva es doble en el que entiende: uno es la *misma virtud intelectiva*, que se encuentra incluso en aquel que sólo está en potencia para entender (v.gr., el ignorante o el dormido); el otro es *el principio que nos hace entender en acto o de hecho*, que es la *idea* o especie inteligible de la cosa entendida. Se dice, por tanto, que alguien mueve al entendimiento, ya sea porque se le da la *virtud de entender*, o también porque se infunde en él la *idea* o especie de la cosa entendida.

Pues de ambos modos mueve Dios al entendimiento creado. Dios es, en efecto, el primer ser inmaterial; y como la inmaterialidad es la raíz del entender, síguese que Dios es el primer inteligente. Ahora bien: lo primero en cada orden de cosas es la causa de todo lo que en dicho orden viene después (v.gr., el poder del rey es la causa de todos los poderes de sus ministros); de donde se sigue que toda otra virtud de entender procede

[4] Cf. M.-D. PHILIPPE, O.P., en *Iniciación teológica* vol.1 (Barcelona 1957) p.655.
[5] Cf. I 105,3. Los paréntesis son nuestros.

y viene de Dios. Y asimismo, siendo Dios el ser primero y preexistiendo todas las cosas en El como en la primera causa, por necesidad han de estar en El a modo de inteligibles (o sea como *ideas)*, según el modo de Dios. Existen, pues, primeramente en Dios las razones inteligibles de todas las cosas, y de El se derivan a los demás entendimientos para que éstos puedan entenderlas de hecho, así como las mismas razones se derivan a las criaturas para que éstas subsistan.

Por tanto, Dios mueve al entendimiento creado de dos maneras: en cuanto le da *la virtud para entender*, sea ésta natural o sobreañadida, y en cuanto imprime en él *las ideas* o especies inteligibles; y, además, sustenta y conserva en él ambas cosas».

Aplicando estos principios, añade el Doctor Angélico las siguientes precisiones al resolver las dificultades:

1.ª La operación intelectiva—o sea, el acto de entender—procede ciertamente del entendimiento en que se verifica como de causa *segunda;* pero procede de Dios como de causa primera, porque Dios es quien da el poder entender a todo el que entiende (ad 1).

2.ª La luz intelectual, juntamente con la especie de la cosa entendida, es principio suficiente de entender; pero es principio *secundario* y dependiente del principio primero, que es Dios. Sin la divina moción ninguna causa segunda puede producir su propio efecto: dejaría de ser segunda para pasar a primera, lo que es contradictorio (ad 2).

3.ª A pesar de que Dios puede mover directa e indirectamente nuestro entendimiento, no se sigue que podamos conocerle naturalmente a El por su propia esencia, porque las especies inteligibles que Dios imprime en nuestro entendimiento no pueden abarcar la esencia infinita de Dios, sino tan sólo una semejanza analógica y remotísima de la misma (ad 3).

4. Sobre la voluntad de las criaturas

Conclusión. Dios puede actuar también directa e inmediatamente sobre la voluntad de sus criaturas, angélicas o humanas. (Cierta metafísicamente.)

560. Esta conclusión es de una importancia práctica enorme, pues nos da la clave para entender de qué manera puede Dios actuar sobre el corazón del más endurecido pecador convirtiéndole y llevándolo—si Dios lo quiere así—hasta la cumbre de la santidad. No hay voluntad humana o angélica que pueda resistirse a la acción de Dios, y ello sin comprometer en lo más mínimo la libertad de la criatura; pues, al moverla eficazmente, Dios le da la voluntad de cooperar *libremente y sin coacción alguna* a la acción infalible de Dios.

He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Lo dice con toda claridad en multitud de textos:

«Traza el corazón del hombre sus caminos, pero es Yavé quien dirige sus pasos» (Prov 16,9).

«El corazón del rey es arroyo de aguas en manos de Yavé, y El las dirige a donde le place» (Prov 21,1).

«Crea en mí, ¡oh Dios!, un corazón puro; renueva dentro de mí un espíritu recto» (Ps 50,12).

«Hay diversidad de operaciones, pero uno mismo es Dios, que obra todas las cosas en todos» (1 Cor 12,6).

«Pues Dios es el que obra en vosotros el *querer* y el *obrar*, según su beneplácito» (Phil 2,13).

«Pero me dirás: Entonces ¿por qué reprende? Porque ¿quién puede resistir a su voluntad? ¡Oh hombre! ¿Quién eres tú para pedir cuentas a Dios?» (Rom 9,19-20).

Los textos podrían multiplicarse abundantemente. La prueba escriturística de la conclusión es del todo segura y firme.

b) El magisterio de la Iglesia. La Iglesia ha enseñado en repetidas ocasiones la doctrina de la conclusión; de suerte que, además de metafísicamente cierta, es, por lo menos, doctrina *próxima a la fe* y quizá *de fe implícitamente definida*. He aquí algunos textos:

«Indiculo» del papa San Celestino I: «Dios obra de tal modo sobre el libre albedrío en los corazones de los hombres que, el santo pensamiento, el buen consejo y todo movimiento de buena voluntad procede de Dios, pues por El podemos algún bien y *sin El no podemos nada* (cf. Io 15,5) (D 135).

Concilio II de Orange: «Es un don de Dios que pensemos rectamente, que apartemos nuestros pies de la falsedad y nos mantengamos en la justicia; siempre que nosotros obramos el bien, es Dios quien en nosotros y con nosotros *hace que obremos*» (D 182).

«Dios causa muchos bienes en el hombre sin el concurso de éste; pero el hombre no hace ningún bien sin que Dios le conceda que lo haga» (D 193).

Concilio de Trento: «Si alguno dijere que el libre albedrío del hombre, *movido y excitado por Dios*, nada coopera *asintiendo a Dios que le excita y llama*... sea anatema» (D 814).

No cabe hablar de manera más clara y terminante.

c) La razón teológica. Escuchemos como siempre a Santo Tomás [6]:

«Así como el entendimiento—como ya hemos visto—es movido por su objeto (las cosas inteligibles) y a la vez por aquél que le ha dado la virtud de entender (Dios), así la voluntad es movida por su objeto, que es el *bien*, y por aquel que es autor de la facultad de querer.

Puede, en efecto, ser movida la voluntad, en cuanto a su objeto, por cualquier clase de bien; sin embargo, de un modo suficiente y *eficaz* sólo puede ser movida por Dios. La razón de esto es porque nada puede mover suficientemente a cualquier cosa móvil a menos que la virtud o fuerza activa del motor exceda, o al menos iguale, la virtud pasiva del móvil (por ejemplo es evidente que el que sólo tenga fuerza para arrastrar cien kilos no podrá arrastrar doscientos). Mas la virtud pasiva de la voluntad se extiende *al bien en toda su universalidad*, por ser su objeto el bien universal, así como el objeto del entendimiento es el ser universal. Ahora bien: todo bien *creado* es algún bien particular, pues sólo Dios es el Bien universal. Luego sólo Dios llena por completo la voluntad y, por tanto, sólo El la mueve suficientemente como objeto.

[6] Cf. I 105,4. Los paréntesis explicativos son nuestros.

Dios sólo es, también, el que causa en la voluntad la virtud o facultad de querer; pues querer no es otra cosa que una inclinación al objeto de la voluntad, que es el bien universal. Mas inclinar al bien universal es exclusivo del primer motor, al cual corresponde también, por lo mismo, ser el último fin; de igual modo que, en el orden humano, dirigir al bien común pertenece al que gobierna la multitud.

Es, por consiguiente, privativo de Dios mover la voluntad de uno y otro modo; pero principalmente del segundo modo, es decir, inclinándola interiormente».

Como se ve, esta demostración es sencillamente magistral y de sublime elevación metafísica. Un moderno comentarista de Santo Tomás pone a este artículo la siguiente nota, que hacemos nuestra [7]:

«Aunque Dios, y sólo El, puede mover suficiente y eficazmente la voluntad creada como *objeto* o en razón de causa *final* y como causa *eficiente*, o sea *inclinándola con eficacia interiormente*, dice el Santo en esta conclusión que, aunque ambos modos sean propios y exclusivos de Dios, sin embargo, lo es más el moverla del segundo modo. La razón de esto es porque, como *objeto*, pueden también inclinarla, de algún modo al menos, los otros bienes, sin poder llegar nunca a hacerlo eficazmente por sí solos; pero, en cambio, de ningún modo puede inclinarla interior y eficientemente causa alguna, fuera de Dios. Sólo Dios puede llegar hasta el santuario interior de la voluntad, angélica o humana, deslizándose y penetrando en ella: *Solus Deus illabitur in voluntatem*, decían los antiguos escolásticos. La voluntad es intangible para todo agente creado; ninguno puede forzarla ni quitarle su libertad interior. Dios, único que la puede inclinar con decisión, al hacerlo nunca le quita el carácter de potencia *libre* ni le hace violencia alguna, pues cuanto hace en ella el Autor de la voluntad misma y de su inclinación, nunca puede ser contra una ni contra otra. Tan claramente enseña Santo Tomás, no sólo la moción *moral*, sino también la moción *física* divina sobre la voluntad libre humana, dando la preeminencia, como privilegio divino, a la segunda clase de moción».

Como es sabido, a pesar de la maravillosa armonía y de la inquebrantable solidez metafísica de esta doctrina, ha sido impugnada por los adversarios del tomismo como destructora de la libertad humana. Tres son las principales objeciones que se han lanzado contra ella, tan viejas y sabidas que el propio Santo Tomás se las plantea en este mismo artículo y las resuelve con gran brevedad y sencillez, como no concediéndoles importancia alguna. He aquí el texto completo de las objeciones y de las respuestas del Angélico Doctor:

DIFICULTAD. Todo lo que es movido por algún agente extrínseco, sufre coacción. Mas la voluntad no puede ser coaccionada. Luego no es movida por ningún agente extrínseco, y, por tanto, no puede ser movida por Dios.

SOLUCIÓN. Se entiende que es coaccionado lo que es movido por otro cuando es movido *contra su propia inclinación;* pero si es movido *precisamente por el que le da la propia inclinación* no se puede decir que haya coac-

[7] Cf. P. VALBUENA, O.P., en *Suma Teológica bilingüe* vol.3 (2.º) (BAC, Madrid 1959) p.1085.

ción, como no se violenta a un peso grave si se le arroja al suelo según su propia inclinación hacia la tierra. Por consiguiente, cuando Dios mueve la voluntad, no ejerce sobre ella coacción alguna, *ya que es El quien le da su propia inclinación* (ad 1).

DIFICULTAD. Dios no puede hacer que cosas contradictorias sean a un mismo tiempo verdaderas. Pero esto ocurriría si Dios moviese a la voluntad, puesto que moverse voluntariamente es moverse por sí mismo y no por otro. Luego no puede Dios mover la voluntad.

SOLUCIÓN. Moverse voluntariamente es moverse por sí mismo, esto es, por un principio intrínseco. Pero esto no excluye que ese mismo principio intrínseco (o sea, la propia inclinación) proceda de otro principio extrínseco (o sea, de Dios, que es precisamente quien le da esa intrínseca inclinación). Y de este modo moverse por sí mismo no está en contradicción con ser movido por otro (ad 2).

DIFICULTAD. El movimiento pertenece más al motor que a móvil, como es obvio; por eso el homicidio no se atribuye a la piedra, sino al que la arroja. Si Dios, pues, moviese la voluntad, se seguiría que las obras voluntarias no se le imputarían al hombre ni para el mérito ni para el demérito. Y esto es falso. Luego Dios no mueve la voluntad.

SOLUCIÓN. Si la voluntad de tal modo fuese movida por otro que *bajo ningún concepto se moviese ella por sí misma*, sus obras no se le imputarían para mérito ni para demérito. Pero como el ser movida por otro no excluye el que la voluntad se mueva también por sí misma—como acabamos de explicar en la respuesta de la objeción anterior—, síguese que no desaparece en ella la razón de mérito o de demérito (ad 3).

Tal es la soberana eficacia de la acción divina. Dios puede mover eficaz e infaliblemente la voluntad de las criaturas sin comprometer, no obstante, en lo más mínimo la libertad que El mismo les ha dado, o más exactamente, que *les está dando* en el momento mismo de moverlas eficaz e infaliblemente. Aludiendo a esta soberana eficacia de la acción divina escribe un teólogo contemporáneo [8]:

«Sólo Dios puede llegar *inmediatamente* al corazón del hombre y modificar su poder de amar. Toda voluntad considerada en sí misma o en relación con las fuerzas de la naturaleza es siempre libre y autónoma. Las criaturas no pueden llegar hasta ella sino *indirectamente*, presentándole el bien que ellas poseen. El bien así presentado podrá ejercer su acción, ser amado; pero este poder de atracción es siempre relativo, pues se trata de bienes *limitados* y *participados*, y éstos son los únicos bienes que las criaturas pueden por sí mismas presentar. Dios, por el contrario, puede inclinar la voluntad *desde dentro*. Puede hacerla amar lo que antes detestaba. Allí donde no había sino el amor pasional del vicio, puede poner repulsión o desagrado de ese vicio, y atractivo por la virtud contraria. Puede llevar a la voluntad de un hombre el deseo del martirio, allí donde no había otra cosa que amor de sí, debilidad y temor a la muerte».

[8] Cf. M.-D. PHILIPPE, O.P., o.c., p.656-657.

5. Sobre cualquier agente creado

Hemos visto hasta aquí que Dios puede actuar y actúa de hecho sobre la *materia*, sobre los *cuerpos*, sobre la *inteligencia* y sobre la *voluntad* de las criaturas. Ahora vamos a ver, de una manera global, que Dios actúa siempre e indefectiblemente como causa primera, en todas y cada una de las acciones de cualquier agente creado, cualquiera que sea la naturaleza de éste (natural o libre).

Conclusión. Dios actúa siempre como Causa Primera, de una manera física e inmediata, en todas y cada una de las acciones de cualquier agente creado, natural o libre, premoviendo físicamente la acción y concurriendo con ella hasta el final. (Doctrina tomista en lo relativo a la *premoción física* de la acción; común en todo lo demás.)

561. En torno a esta tesis se han escrito, como es sabido, millares de libros, y han corrido verdaderos ríos de tinta. Nosotros vamos a limitarnos a exponer con la máxima claridad posible la doctrina de Santo Tomás, no sin informar previamente al lector acerca de los puntos controvertidos entre las diversas escuelas teológicas católicas.

Las tendencias teológicas en torno a esta cuestión son fundamentalmente dos: el *tomismo* y el *molinismo*, cuyos nombres provienen del de sus respectivos fundadores: Santo Tomás de Aquino, dominico, y Luis de Molina, jesuita. He aquí las líneas directrices de cada uno de esos sistemas [9]:

a) EL TOMISMO enseña que la acción de Dios en cada una de las acciones de los agentes creados consiste en el influjo de la Causa Primera recibido inmediatamente en las causas segundas. En virtud de ese influjo, Dios inspira a las causas segundas su eficacia actual, *moviéndolas y aplicándolas a la acción*, no sólo objetiva y moralmente (por vía de atracción, persuasión, etc.), sino también *física y activamente*, inclinándolas interiormente, aplicándolas y determinándolas a la actividad, de lo que se sigue al punto la acción. Y como la moción y aplicación de la virtud activa a la acción es *anterior* por naturaleza a la misma acción—de manera semejante a como todo camino es anterior a su término y toda causa es anterior a su efecto—la moción divina recibe el nombre de *previa moción* o, juntando en una las dos palabras, *premoción* divina. Por este influjo divino, Dios activa y propiamente hace que la criatura haga, y la vuelve dependiente de El, no como una concausa a su concausa (v.gr., como dos caballos tirando de un mismo carro), sino como un agente segundo subordinado al primer agente, como una causa segunda subordinada a la primera. De donde resulta que la acción, *en lo que tiene precisamente de acción* (no en lo que pueda tener de *defectuosa*, por el defecto u obstáculo procedente de la causa segunda) es totalmente de Dios como causa primera y totalmente del agente creado como causa segunda [10].

b) EL MOLINISMO, en cambio, concibe la acción de Dios como un influjo *físico e inmediato* sobre las causas segundas—y en esto coincide con el tomismo—, pero niega que este influjo sea *anterior* en tiempo o en natu-

[9] Cf. ZUBIZARRETA, o.c., vol.2 n.679.
[10] Cf. GOUDIN, *Philosophia* (ed. Urbeveteri, 1860) p.4 disp.2 q.3 a.2.

raleza a la determinación de la causa segunda (o sea: niega la *premoción física)*. Se trata únicamente de un *concurso simultáneo* de Dios que coincide en la misma acción con el influjo causal de la criatura (como el de los dos caballos tirando del mismo carro). «Dios—escribe un insigne molinista [11]—, en virtud de un decreto eterno emitido a la luz de la *ciencia media* [12], aplica su omnipotencia a la acción en el preciso momento en que ve que la causa o agente creado obraría si tuviera a su disposición el concurso divino que absoluta y esencialmente necesita para cualquier operación». Dios *ofrece* su concurso a la criatura de una manera *general* y *versátil*, o sea, para cualquiera acción que ésta quiera realizar; y una vez que la criatura *se ha decidido o determinado a sí misma con entera independencia* a realizar tal o cual acción, Dios concurre al punto, de una manera *física* e *inmediata*, a la realización de tal acción.

A nosotros nos parece que la doctrina tomista es mucho más probable y segura que la molinista, aunque nos inclinamos con respeto ante los numerosos teólogos que defienden esta última.

Vamos a recoger ahora el magnífico artículo de Santo Tomás exponiendo la doctrina de la conclusión. Interrumpiremos sus principales argumentos con breves glosas, con el fin de hacerlos más comprensibles a los lectores no acostumbrados a las altas especulaciones filosóficas [13].

Comienza el Doctor Angélico rechazando la falsa interpretación dada por algunos filósofos a la causalidad universal de Dios:

«Obrar Dios en todo el que obra, lo entendieron algunos en el sentido de que ninguna virtud creada obra algo en las cosas, sino que sólo Dios lo hace todo inmediatamente; por ejemplo, que no calienta el fuego, sino Dios en el fuego, y así en todas las demás cosas.

Pero esto es inadmisible por dos razones. En primer lugar, porque con esto se eliminaría de las cosas creadas el orden de causa y efecto; lo cual significaría más bien falta de poder en el Creador, pues el poder de Dios se manifiesta mejor dando a sus efectos la virtud de obrar como causas. En segundo lugar, porque en vano se les habrían dado a las cosas las potencias operativas que en ellas vemos (v.gr., los ojos para ver, el entendimiento para entender, la voluntad para amar, etc.), si no obrasen nada mediante tales potencias. Más aún: de algún modo, las mismas cosas creadas parecerían existir en balde y sin utilidad alguna si carecieran de operaciones propias, porque para eso existen todos los seres. Vemos, en efecto, que lo menos perfecto existe siempre por razón de lo más perfecto; de ahí que la materia existe para la forma, que es el acto primero de la materia, y la forma existe para la operación, que es el acto segundo. Por donde aparece claro que la operación es el fin de todas las cosas creadas. Por consiguiente, obrar Dios en las cosas hay que entenderlo de tal suerte que no se comprometan con ello las propias operaciones de las cosas».

Rechazada esta falsa interpretación, pasa el Doctor Angélico a exponer la doctrina verdadera. Para ello empieza recordando los cuatro géneros de causas que pueden distinguirse en las cosas: material, final, eficiente y formal. Por ejemplo: en la estatua que está

[11] Cf. URRÁBURU, S.I., *Theodicea* disp.7 c.3 a.1.

[12] Puede ver el lector lo que es la *ciencia media* y el juicio crítico de la misma en otro lugar de esta obra (cf. n.148-150).

[13] Cf. I 105,5. Los paréntesis explicativos son nuestros.

esculpiendo el escultor, la causa *eficiente* es el propio escultor; la causa *material* es la materia sobre la que está trabajando (madera, piedra, bronce, etc.); la causa *formal* es la forma que está imprimiendo a aquella estatua (una persona, un animal, etc.), y la causa *final* es el fin que intenta al esculpir esa estatua (venderla, obsequiar con ella a un amigo, etc.).

«Para mejor entender esto—continúa Santo Tomás—téngase en cuenta que, de los cuatro géneros de causa que hay la *materia* no es principio de acción sino sujeto que recibe el efecto de la acción (la madera o el bronce no obra nada, sino que se limita a recibir la acción del escultor). En cambio, el *fin*, el *agente* y la *forma* son principio de acción, pero con cierto orden y distinción.

En efecto: el primer principio de la acción es el *fin* que mueve al agente (porque, como es sabido, todo agente obra por un fin: el que nada intenta hacer, nada hace de hecho); el segundo, es *el agente* (que es, en realidad, quien ejecuta la acción, como el escultor esculpe la estatua); el tercero, finalmente, es *la forma* de aquello que el agente aplica a la operación, como se ve claro en las cosas artificiales (v.gr., en la estatua)».

Presupuesto todo esto, va a decirnos ahora el Doctor Angélico que Dios es causa de todas las cosas en ese triple sentido: *final*, *eficiente* y *formal*, aunque entendiendo rectamente este último sentido. Escuchemos sus propias palabras:

«Pues de estos tres modos obra Dios en todo el que obra:

a) En primer lugar a modo de *fin*. Porque como toda operación se hace para obtener algún bien real o aparente (incluso el mismo pecador busca, al pecar, obtener lo que él cree un bien para sí, v.gr., el deleite del pecado; aunque se trate en este caso de un bien tan sólo *aparente*, que en realidad es un mal), y nada es o aparece bueno, sino en cuanto participa alguna semejanza del sumo Bien, que es Dios (porque todos los bienes *particulares* son destellos o reflejos del sumo Bien universal), síguese que Dios mismo es causa de cualquier operación de las criaturas en razón de *fin*.

b) Es claro también que cuando hay muchos agentes ordenados, el segundo obra siempre en virtud del primero, puesto que el primer agente mueve al segundo a obrar. Y conforme a esto, todos los agentes segundos (que son todas las criaturas respecto de Dios) obran en virtud del mismo Dios (que es el primer agente que mueve, por lo mismo, a todos los demás); resultando de aquí que Dios es *causa eficiente primera* de las acciones de todos los agentes creados (tanto naturales como libres).

c) En tercer lugar, debe advertirse que Dios no sólo mueve las cosas a obrar aplicando sus formas y potencias a la operación, algo así como el artífice aplica la sierra a cortar sin haberle dado él, quizá, la forma a la sierra (o sea, sin haberla fabricado él), sino que Dios da, además, *la forma* a todas las criaturas que obran, y las conserva en el ser. Por tanto, Dios es causa de las acciones de las criaturas, no sólo en cuanto da la forma, que es principio de la acción—como se dice ser causa del movimiento de los cuerpos el que los engendra o produce—, sino también en cuanto que conserva las formas y las potencias de las cosas; al modo como se dice que el sol es causa de que se vean los colores de las cosas en cuanto que da y conserva la luz mediante la cual se ven los colores. Y como las formas de las cosas están *dentro de ellas*, y tanto más dentro cuanto más elevadas y universales sean esas formas, y, por otra parte, Dios es propiamente en todas las cosas la causa *del ser mismo en cuanto tal*—que es en ellas lo más íntimo de todo—,

hay que concluir que *Dios obra en todas las cosas y en lo más íntimo y entrañable de ellas*. Y por eso, en las Sagradas Escrituras, las mismas operaciones *naturales* se atribuyen a Dios como a quien obra en la naturaleza, según aquello de Job: «Me revestiste de piel y carne, y con huesos y músculos me consolidaste» (Iob 10,11) (porque, efectivamente, Dios hizo como causa y agente primero todo eso que la naturaleza humana, mediante el proceso generativo, hizo como causa y agente segundo)».

Nada se puede añadir a una exposición tan magistral como la que acaba de hacer el Doctor Angélico. Según ella, aparece clarísimo que Dios actúa en todas y cada una de las acciones de los agentes creados, no sólo como *causa final*, sino también como *causa eficiente primera*, e incluso a *modo de causa formal* en el sentido de que la acción de Dios penetra en lo más hondo y entrañable de la acción (o sea, en lo que tiene de *ser*, dándole lo que tiene de *ser)*; de suerte que la acción en *cuanto tal* procede, a la vez, totalmente de Dios como causa primera y totalmente del agente creado como causa segunda. No se trata de dos caballos tirando *parcialmente* del mismo carro (sentencia molinista), sino de una acción conjunta de Dios y de la criatura, de tal manera que la acción de Dios se *infunde intrínsecamente en la acción de la criatura* dándole todo lo que tiene de *ser*.

De esta forma se explican perfectamente cuatro cosas que parecen imposibles de compaginar en cualquier otra hipótesis:

1.ª *La causalidad omnímoda y universal de Dios*, que el teólogo tiene que salvar a todo trance, cualesquiera que sean las dificultades que le salgan al paso para explicar la libertad creada y el pecado.

2.ª *La perfecta libertad de las criaturas*. Porque, precisamente porque la acción de Dios es tan entrañable y profunda que produce *todo lo que hay de ser* en la acción de las criaturas, resulta que como la libertad es un *ser*, hay que concluir lógicamente que esa acción entrañable de Dios en las criaturas libres, lejos de destruir su libertad, precisamente *la causa y la produce*. Las criaturas libres no podrían serlo en modo alguno *si Dios no causara y produjera en ellas la misma libertad* en todas y cada una de sus acciones.

3.ª *El mérito sobrenatural de las acciones procedentes de la gracia*. Porque como quiera que la acción de Dios no destruye la acción de las criaturas, sino que se conjuga perfectamente con ella, la obra buena y meritoria se atribuye *totalmente* a Dios como causa primera y *totalmente* a la criatura como causa segunda; y en esta causalidad segunda consiste *el mérito de la acción* en cuanto procedente de la criatura bajo la moción de la gracia y de la causalidad primera de Dios.

4.ª *La ausencia de responsabilidad divina en el pecado*. En efecto, como el pecado es un mal moral y el mal no es *ser*, sino privación o *defecto de ser*, síguese lógicamente que no recae sobre Dios la más mínima responsabilidad en el pecado de la criatura, a pesar de concurrir a la *acción* del pecador en la forma tan íntima y profunda que acabamos de explicar. Porque Dios concurre y produce en la

acción pecaminosa únicamente lo que tiene de *acción*, o sea, *únicamente lo que tiene de ser;* y, en este sentido, la misma acción pecaminosa es *buena*, como es bueno todo *ser*, ya que el ser y el bien son cualidades *trascendentales* que afectan a todas las cosas absolutamente, como se demuestra en metafísica. En cambio, el defecto o *privación de ser* que tiene la acción pecaminosa—o sea, lo único que esa acción tiene de *malo*—procede *exclusivamente de la defectibilidad del libre albedrío de la criatura*, de igual modo que «la cojera del cojo no procede de la fuerza motora que le mueve a andar, sino del defecto que tiene en su rodilla», según el ejemplo clásico que pone el propio Santo Tomás [14].

ARTÍCULO 2

LA ACCION DE DIOS EN EL ORDEN PRETERNATURAL

562. Examinada ya la acción de Dios en el orden puramente natural, veamos ahora la correspondiente al orden *preternatural*, según el esquema trazado al frente de este capítulo.

Como ya dijimos en otro lugar (cf. n.463), se entiende por *preternatural* todo aquello que está fuera del orden natural *ordinario* y *normal*, pero sin llegar a rebasar el orden natural *absoluto*. O en otra forma todavía más clara: es aquel que excede y trasciende las fuerzas *de alguna naturaleza creada*, pero no las fuerzas de *toda* naturaleza creada o creable, como las excede lo estrictamente *sobrenatural*. El entender por simple intuición y sin discurso alguno —que es completamente natural en el ángel, por su naturaleza puramente *intelectual*—sería preternatural en el hombre, cuya naturaleza es *racional*.

El hecho preternatural más típico—al menos con relación a nosotros los hombres—es el *milagro*. Como veremos más abajo, hay algunas especies de milagros que rebasan totalmente las fuerzas de *toda* naturaleza creada o creable y, en este sentido, solamente Dios los puede realizar. Pero otros rebasan tan sólo alguna esfera del orden natural (v.gr., la de la naturaleza humana), pero no todas las esferas (v.gr., la de la naturaleza angélica). Esta segunda categoría es la que constituye más propiamente el orden preternatural.

Cuatro son los puntos fundamentales que vamos a examinar en torno al milagro: *noción general, división, posibilidad* y *causas* del milagro.

1. El milagro en general

563. 1. Explicación nominal. La palabra *milagro* viene del latín *miraculum*, que significa un hecho admirable, inesperado, extraordinario, que nos llena de estupor y admiración:

«El nombre de milagro—escribe Santo Tomás [1]—se toma de la *admiración*, la cual surge ante la presencia de efectos cuya causa se desconoce;

[14] Cf. I-II 79,2.

[1] Cf. I 105,7.

por ejemplo, al ver el eclipse de sol ignorando su causa. Puede, sin embargo, ser conocida para unos y desconocida para otros la causa de un fenómeno; en cuyo caso cabe la admiración para unos, sin haberla para otros. Así, por ejemplo, se admira el rústico ante el eclipse de sol, y, en cambio, no se admira el astrónomo. Mas milagro viene a equivaler a «llenos de admiración», es decir, lo que tiene una causa oculta en absoluto y para todos. Esta causa es Dios. Por consiguiente, se llaman *milagros* aquellas cosas que son hechas por Dios fuera del orden de las causas conocidas por nosotros».

En la Sagrada Escritura y en los autores profanos el milagro se expresa a veces con otras palabras sinónimas o equivalentes. Las principales son: *virtudes, signos, prodigios* y *portentos*. Santo Tomás explica todos estos nombres en la siguiente forma [2]:

«Dos cosas se pueden considerar en los milagros. Una, la obra que se realiza, que es algo que excede ciertamente las fuerzas naturales, y según esto se llaman *virtudes* (del latín *virtus*, fuerza, poder). Otra, es el *motivo* por el que los milagros se realizan, que es la manifestación de algo sobrenatural, y en este sentido se llaman *señales;* y finalmente, por la grandeza de las obras se denominan *portentos* y también *prodigios*, como que muestran algo lejano *(procul ostendentia)*».

564. 2. Definición real. La etimología de la palabra milagro se refiere más bien al aspecto *psicológico* del mismo, o sea, a la admiración y estupor que causa en el que lo contempla. Santo Tomás nos dio la definición real u *ontológica* del mismo en las últimas palabras del texto que acabamos de citar: *Se llaman milagros aquellas cosas que son hechas por Dios fuera del orden de las causas conocidas por nosotros*, o sea, fuera y por encima de todas las causas naturales.

Santo Tomás insiste, ante todo, en el aspecto *ontológico* del milagro: lo que no tiene causa natural, ni de hecho ni de derecho. La razón del milagro no es el hecho psicológico de causar admiración, ya que puede causarla también un fenómeno no milagroso (v.gr., una aurora boreal, un espectáculo grandioso, etc.), sino el hecho de no tener causa alguna natural, ni de hecho ni de derecho. Si la causa natural no existe de hecho, pero puede existir de derecho (o sea, si las fuerzas naturales pueden producir naturalmente la obra aparentemente milagrosa), no hay tal milagro. Para que exista o se dé un verdadero milagro es preciso no sólo que ignoremos *de hecho* su causa, sino que tenga una causa oculta o desconocida *de derecho*, o sea, que el fenómeno milagroso *no se pueda naturalmente producir* por rebasar las fuerzas de todo el orden natural creado. Lo cual no quiere decir que ignoremos totalmente su causa —ya sabemos que es Dios—, sino que se trata de un hecho que no debía ocurrir según las leyes naturales, sencillamente *porque rebasa el poder de toda la naturaleza creada o creable.*

Para que una cosa sea un milagro no basta que tenga por causa directa e inmediata a Dios, sino que tiene que estar, además, *fuera del orden natural*, que regula el mecanismo y actuación de las causas segundas. Por eso no son ni se pueden llamar milagros la creación

[2] Cf. II-II 178,1 ad 3.

del mundo, la divina moción de las criaturas, etc., a pesar de ser acciones propias y exclusivas de Dios; pero no rebasan el orden natural establecido por el mismo Dios, y, por eso, no realizan la noción de milagro propiamente dicho.

Al explicar el Doctor Angélico que sólo Dios puede hacer verdaderos milagros, completa y redondea la noción del mismo dándonos una definición del todo perfecta y acabada. He aquí sus propias palabras [3]:

«Milagro es, propiamente, un hecho realizado fuera del orden de la naturaleza. Pero no basta para esto que se haga algo fuera del orden de una naturaleza *particular;* porque entonces, al lanzar una piedra hacia arriba, se haría un milagro, puesto que está fuera del orden de la naturaleza de la piedra, que tiende siempre hacia abajo. *Se entiende por milagro aquello que se efectúa fuera del orden de toda la naturaleza creada. Manifiestamente, esto no puede hacerlo más que Dios.* Porque cualquier cosa que haga el ángel, o cualquier otra criatura, *con su propia virtud* [4], cae dentro de la naturaleza creada, y, por tanto, no es milagro. Es, pues, evidente, que sólo Dios puede hacer milagros».

El milagro, pues, tiene por causa eficiente al mismo Dios, y se produce fuera de las leyes fijas que rigen la marcha ordinaria de las cosas y, por tanto, suponen en el sujeto del mismo una tendencia natural a producir un efecto contrario al que de hecho se produce en virtud del milagro.

565. 3. Propiedades del milagro. San Agustín señala muy bien las propiedades principales del milagro. Se trata de un hecho *excepcional, arduo, que excede las fuerzas de la naturaleza* y es *contrario a lo que ella esperaba* [5].

a) Es UN HECHO EXCEPCIONAL, insólito, desacostumbrado. No en un sentido meramente *subjetivo*, o sea, por no estar nosotros acostumbrados a verlo, sino en sentido *objetivo*, esto es, porque acontece fuera del orden *naturalmente* acostumbrado, sea o no frecuente el hecho de su realización. La curación de un ciego de nacimiento sería siempre un milagro objetivo aunque Dios lo hiciera continuamente, y la transubstanciación eucarística es un gran milagro objetivo que se realiza todos los días en todos los altares del mundo.

b) ARDUO, no precisamente por la condición del sujeto o materia en que se realiza, sino porque excede el poder de toda la naturaleza creada o creable. La palabra *arduo* la toma San Agustín en el sentido de *imposible* para la criatura, ya que sólo Dios puede hacer milagros.

[3] Cf. I 110,4.
[4] Santo Tomás hace esta reserva muy oportunamente, pues, como es sabido, Dios puede utilizar como *instrumento* para hacer un milagro a cualquiera de sus criaturas: ángeles, hombres e incluso animales (como en el caso de la borrica de Balam: cf. Num 22,28). Pero, en estos casos, la criatura no obra *por su propia virtud*, sino por la virtud de Dios, que la utiliza como simple instrumento para la realización del milagro.
[5] Cf. SAN AGUSTÍN, *De util. cred.* c.16: ML 42,90. Cf. SANTO TOMÁS, I 105,7 ad 2.

c) QUE EXCEDE LAS FUERZAS DE LA NATURALEZA, ya sea en cuanto a la substancia del hecho, o, al menos, en cuanto al modo y orden con que se produce. Volveremos sobre esto al establecer en seguida la división del milagro.

d) CONTRARIO A LO QUE LA NATURALEZA ESPERABA, ya que nadie espera naturalmente que el agua se convierta en vino o que un muerto resucite.

2. División del milagro

Santo Tomás—y en pos de él toda la teología posterior—señaló una doble clasificación del milagro, según el punto de vista en que nos coloquemos. Las dos divisiones se completan y perfeccionan mutuamente.

1) Primera clasificación

566. En la Suma Teológica establece el Doctor Angélico la división a base de que el milagro excede las fuerzas de la naturaleza en diferentes grados. He aquí sus palabras [1]:

«Nada puede llamarse milagro por comparación al poder divino, porque cualquier hecho, comparado con el poder de Dios, es insignificante, según aquello de Isaías: «Son las naciones como gota de agua en el caldero, como un grano de polvo en la balanza» (Is 40,15). Sino que, al llamar milagro a alguna cosa, se entiende por comparación al poder de la naturaleza, al cual excede. Y así, cuanto más exceda este poder, tanto mayor es el milagro.

Ahora bien: de tres modos puede un hecho exceder el poder de la naturaleza:

a) Primeramente, *en cuanto a la substancia de lo hecho;* por ejemplo, que dos cuerpos coexistan simultáneamente en un mismo lugar, o que el sol retroceda, o que el cuerpo humano sea glorificado; lo cual *de ningún modo* puede hacerse por la naturaleza. Y estos son los mayores entre todos los milagros.

b) En segundo lugar, excediendo el poder de la naturaleza, no por lo que ha sido hecho, sino *por el sujeto en que se hace;* por ejemplo, la resurrección de un muerto, el recobrar la vista un ciego, y otros hechos parecidos. Puede, en efecto, la naturaleza producir la vida, pero no en un cuerpo muerto; puede dar la vista, pero no a un ciego. Y estos hechos ocupan el segundo lugar entre los milagros.

c) Por último, puede rebasarse el poder de la naturaleza *en cuanto al modo y el orden de obrar,* v.gr., al curarse repentinamente la fiebre por virtud divina, sin el uso y proceso de las medicinas o remedios naturales usados en tales casos; o al deshacerse súbitamente en lluvia la atmósfera por virtud divina sin causas naturales, como sucedió por las oraciones de Samuel (1 Sam 12,17-18) y de Elías (1 Reg 18,45). Y éstos ocupan el ínfimo lugar entre los milagros.

Hay, además, dentro de cada uno de estos tres géneros, diversos grados, según que en cada caso se excede más o menos el poder de la naturaleza».

[1] Cf. I 105,8.

2) Segunda clasificación

567. En la cuestión disputada *De potentia* establece Santo Tomás la clasificación de los milagros según sean *sobre* la naturaleza, o *contra* la naturaleza, o *fuera* de la naturaleza. He aquí sus palabras [2]:

«Acerca de las cosas que Dios hace milagrosamente suele establecerse una distinción según pueda decirse que las hace *sobre* la naturaleza, o *contra* la naturaleza, o *fuera* de la naturaleza.

1.º SOBRE LA NATURALEZA, cuando aquello que Dios hace no puede hacerlo la naturaleza *de ningún modo*. Lo cual puede suceder de dos modos: *a)* porque la forma inducida por Dios no puede la naturaleza inducirla de ningún modo; como, por ejemplo, la forma gloriosa que induce Dios en los cuerpos elegidos, o también como la encarnación del Verbo; y *b)* porque aunque la naturaleza pudiera inducir esa forma en alguna materia, no puede hacerlo en la materia en que se obra el milagro; como, por ejemplo, la naturaleza puede producir la vida (v.gr., al engendrar un padre a su hijo), pero no puede producirla en un muerto para que resucite.

2.º CONTRA LA NATURALEZA, cuando existe en la naturaleza una disposición contraria al efecto que Dios obra milagrosamente; como, por ejemplo, cuando preservó del fuego a los jóvenes arrojados en el horno de Babilonia, permaneciendo en el fuego la virtud de quemar; o cuando detuvo la corriente del agua del Jordán, permaneciendo en ella la inclinación de la gravedad; o cuando hizo madre a la Santísima Virgen permaneciendo intacta su virginidad.

3.º FUERA DE LA NATURALEZA, cuando produce un efecto que la naturaleza puede producir, pero no del modo con que Dios lo produce; ya sea porque faltan los instrumentos con que la naturaleza produce ese cambio (como cuando Cristo convirtió el agua en vino en las bodas de Caná (Io 2,3-11), que puede hacerlo la naturaleza de algún modo, ya que regando la vid y asimilándola la cepa, a su tiempo se convierte en el jugo de la uva de la que saldrá después el vino); o porque produce efectos en número muy superior al que acostumbra la naturaleza, como en el caso de la plaga de las ranas en Egipto; o en cuanto a la rapidez del tiempo, como cuando se cura instantáneamente un enfermo al invocar a un santo, que puede hacerlo también la naturaleza pero no tan de prisa, sino lenta y sucesivamente (como ocurrió en la curación de la suegra de San Pedro). Es manifiesto que todas estas cosas, si se atiende al modo y al hecho, exceden las fuerzas de la naturaleza».

Para que aparezcan con mayor claridad y puedan fácilmente compararse entre sí ambas divisiones—que coinciden en el fondo—, las ofrecemos a continuación en forma de cuadro esquemático:

a) Primera división

Primera categoría: POR LA SUBSTANCIA DEL MISMO (v.gr., coexistencia de dos cuerpos en el mismo lugar; el sol que retrocede; glorificación de los cuerpos).

Segunda categoría: POR EL SUJETO EN QUE SE HACE (v.gr., curación de un ciego; resurrección de un muerto).

[2] Cf. *De potentia* q.6 a.2 ad 3.

Tercera categoría: POR EL MODO CON QUE SE HACE (v.gr., cura ción repentina de un enfermo, lluvia repentina sin nubes).

b) **Segunda división**

Primera categoría: SOBRE LA NATURALEZA (v.gr., glorificación de los cuerpos; encarnación del Verbo).

Segunda categoría: CONTRA LA NATURALEZA (v.gr., fuego que no quema; río que retrocede).

Tercera categoría: FUERA DE LA NATURALEZA (v.gr., agua convertida en vino; curación repentina de un enfermo; plaga de ranas en Egipto).

3. Posibilidad del milagro

Parecerá extraño que, después de haber dado la noción del milagro y examinado sus diferentes clases y categorías, planteemos ahora la cuestión de su posibilidad. Se hace necesario, sin embargo, para deshacer la burda escapatoria de los incrédulos, que, para no verse obligados a aceptar las consecuencias inevitables del milagro —existencia de Dios, divinidad de Jesucristo, la Iglesia católica religión verdadera, etc.—, utilizan el cómodo y expeditivo subterfugio de negar la posibilidad misma del milagro. «No se dan milagros —exclaman intrépidamente—, por la sencilla razón de que el milagro es imposible». Se hace, pues, preciso examinar esta cuestión.

Empezaremos dando unas breves nociones sobre lo posible y lo imposible, para enfocar debidamente el problema.

568. 1. Noción de posible. Posible, en general, es *todo aquello que puede ser o suceder*, o sea, todo lo que es apto para existir. Pero esta noción general admite diversidad de aspectos y de grados. Y así, es posible:

1.º Todo lo que existe realmente (si fuera imposible no existiría realmente).

2.º Todo lo que podría ser o existir realmente, o sea, todo lo que es intrínsecamente apto para existir:

a) por no envolver contradicción alguna (v.gr., una casa de oro),

b) ni ser contrario a las leyes naturales, físicas o psicológicas (a no ser que las anule en un caso dado el Autor mismo de esas leyes; aquí es donde cabe el milagro).

569. 2. Noción de imposible. Imposible es todo *aquello que no puede ser o existir, por envolver contradicción intrínseca o ser contrario a las leyes de la naturaleza.* Pero también en esto caben tres grados completamente distintos, según que la imposibilidad sea de orden *metafísico, físico* o *moral.* Y así:

a) IMPOSIBILIDAD METAFÍSICA es la de aquellas cosas que de ninguna manera se pueden hacer, por envolver intrínseca contradicción (v.gr., que dos y dos sean cinco, que el círculo sea cuadrado, que una lámpara esté encendida y apagada al mismo tiempo, que la parte sea mayor que el todo, etc., etc.). La imposibilidad metafísica es tan absoluta, que no puede ser hecha ni siquiera por la potencia infinita de Dios, ya que lo contradictorio es una mera

quimera, que no existe ni puede existir más que en nuestra imaginación. El milagro no cabe ni es posible en las cosas que son *metafísicamente imposibles.*

b) IMPOSIBILIDAD FÍSICA es la de aquellas cosas que no pueden ser hechas *naturalmente* por oponerse a las leyes fijas y constantes de la misma naturaleza (v.gr., que resucite un muerto, que una piedra dejada en el aire deje de caer al suelo, que el sol retroceda en su camino, que un cáncer se cure instantáneamente, etc.). Aquí cabe y se da perfectamente el milagro—como veremos—, porque no es contradictorio, sino perfectamente *posible* que el Autor de las leyes de la naturaleza las suspenda o anule excepcionalmente en un determinado caso. La anulación o suspensión de esas leyes es absolutamente imposible para las criaturas—puesto que ellas mismas están sujetas y sometidas a esas leyes—, pero es perfectamente posible para el Autor de esas leyes, que las impuso porque quiso y puede suspenderlas cuando quiera.

c) IMPOSIBILIDAD MORAL es la de aquellas cosas que no suelen ocurrir según la marcha normal y el curso ordinario de las cosas (v.gr., que una madre mate a su hijo); pero, no envolviendo contradicción intrínseca o *metafísica*, y no oponiéndose tampoco a ninguna ley *física* de la naturaleza, pueden ocurrir alguna vez sin necesidad de ninguna intervención milagrosa de Dios.

Balmes advierte oportunamente que podría también denominarse imposibilidad *absoluta* a la metafísica; *natural*, a la física, y *ordinaria*, a la moral [1].

3. **Doctrina católica.** Teniendo en cuenta estas nociones, vamos a establecer en unas sencillas conclusiones la doctrina católica sobre la posibilidad del milagro.

Conclusión 1.ª Las cosas que son metafísicamente imposibles no pueden ser hechas ni siquiera por la potencia infinita de Dios. En ellas no cabe el milagro. (Cierta metafísicamente.)

570. Escuchemos a Balmes exponiendo esta doctrina [2]:

«Lo que es *absolutamente* imposible no puede existir en ninguna suposición imaginable; pues ni aun cuando decimos que Dios es todopoderoso entendemos que pueda hacer absurdos. Que el mundo exista y no exista a un mismo tiempo, que Dios sea y no sea, que la blasfemia sea un acto laudable, y otros delirios por este tenor, es claro que no caen bajo la acción de la omnipotencia; y, como observa muy sabiamente Santo Tomás, más bien debiera decirse que estas cosas *no pueden ser hechas* que no que Dios no pueda hacerlas. De esto se sigue que la imposibilidad *intrínseca absoluta* trae consigo la imposibilidad *extrínseca* también absoluta: esto es, que ninguna causa puede producir lo que de suyo es imposible absolutamente».

Sin embargo, el inmortal filósofo catalán añade a renglón seguido que es preciso ser muy cautos para afirmar rotundamente que

[1] Cf. BALMES, *El Criterio:* «Obras completas», t.3 (BAC, Madrid 1948) p.566.
[2] Cf. BALMES, l.c., p.566.

una cosa es absolutamente imposible. Escuchemos sus propias palabras:

«Para afirmar que una cosa es absolutamente imposible es preciso que tengamos ideas muy claras de los extremos que se repugnan; de otra manera hay riesgo de apellidar absurdo lo que en realidad no lo es. Hago esta advertencia para hacer notar la sinrazón de los que condenan algunos misterios de nuestra fe, declarándoles absolutamente imposibles. El dogma de la Trinidad y el de la Encarnación son ciertamente incomprensibles al débil hombre, pero no son absurdos. ¿Cómo es posible un Dios trino, una naturaleza y tres personas distintas entre sí, idénticas con la naturaleza? Yo no lo sé; pero no tengo derecho a inferir que esto sea contradictorio. ¿Comprendo por ventura lo que es esta naturaleza, lo que son esas personas de que se me habla? No; luego, cuando quiero juzgar si lo que de ellas se dice es imposible o no, fallo sobre objetos desconocidos. ¿Qué sabemos nosotros de los arcanos de la divinidad? El Eterno ha pronunciado unas palabras misteriosas para ejercitar nuestra obediencia y humillar nuestro orgullo; pero no ha querido levantar el denso velo que separa esta vida mortal del océano de verdad y de luz».

Conclusión 2.ª Dios puede suspender o alterar milagrosamente, en un momento dado, cualquiera de las leyes físicas o naturales que El mismo impuso a la naturaleza. (De fe expresamente definida.)

571. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento se nos describen multitud de milagros en el sentido riguroso y estricto de la palabra. Ateniéndonos tan sólo a los obrados personalmente por nuestro Señor Jesucristo, he aquí la lista incompleta de los que nos refiere expresamente el Evangelio:

1. *Curación instantánea de enfermedades:*

1. La lepra: Mt 8,1-4; Lc 17,11-19.
2. La parálisis: Mt 9,1-8; Io 5,1-9.
3. La ceguera: Mt 9,27-31; 12,22-23; 20,29-34; Mc 8,22-26; Io 9,1-7.
4. La fiebre: Mt 8,14.
5. La sordera y mudez: Mt 9,32-34; 12,22-23; 15,29-31.

2. *Resurrección de muertos:*

1. La hija de Jairo: Mt 9,18-26.
2. El hijo de la viuda de Naím: Lc 7,11-17.
3. Lázaro: Io 11,33-44.

3. *Sobre las cosas inanimadas y las fuerzas de la naturaleza:*

1. Conversión del agua en vino: Io 2,1-11.
2. Multiplicación de los panes y peces: Mt 14,13-21; 15,32-39.
3. La tempestad calmada: Mt 8,23-27.
4. Anda sobre el mar: Mt 14,24-36.
5. La moneda en la boca del pez: Mt 17,23-26.
6. La pesca milagrosa: Lc 5,1-9.
7. La higuera seca: Mt 21,18-19.

4. *Sobre los demonios:*

1. El endemoniado de Gerasa: Mt 8,28-34.
2. El endemoniado mudo: Mt 9,32-34.
3. El de Cafarnaúm: Lc 4,33-37.

5. *Anuncio de cosas futuras:*

1. Su propia pasión, muerte y resurrección: Mt 20,18-19.
2. La traición de Judas: Mt 26,21-25.
3. La dispersión de los apóstoles: Mt 26,31.
4. La triple negación de Pedro: Mt 26,34.
5. Las persecuciones de los apóstoles: Mt 10,17-33.
6. La destrucción de Jerusalén: Lc 19,43-44.
7. La perennidad de su Iglesia: Mt 17,18.

Estos son los hechos. Nadie hasta ahora ha podido presentar una sola prueba contra la historicidad de los Evangelios. Incrédulos y racionalistas tan poco sospechosos de fanatismo como Renán, Harnack, etc., han admitido sin regateos la historicidad de los mismos. Por si algo faltara, en nuestros propios días, en Lourdes y Fátima principalmente, se repiten con frecuencia hechos milagrosos cuya sobrenaturalidad no tiene más remedio que admitir la crítica más exigente. Ahora bien: es elementalísimo que del hecho a la posibilidad hay un tránsito legítimo. Existen los milagros, luego es evidente que son perfectamente *posibles*, porque de lo contrario no existirían de hecho.

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. El concilio Vaticano I definió solemnemente el siguiente canon dogmático:

«Si alguno dijere que no puede darse ningún milagro y que, por tanto, todas las narraciones sobre ellos, aun las contenidas en la Sagrada Escritura, hay que relegarlas entre las fábulas o mitos; o que los milagros no pueden nunca ser conocidos con certeza y que con ellos no se prueba legítimamente el origen divino de la religión cristiana, sea anatema» (D 1813).

En el juramento antimodernista, propuesto por San Pío X, se leen estas palabras:

«Admito y reconozco como signos ciertísimos del origen divino de la religión cristiana los argumentos externos de la revelación, esto es, hechos divinos, y en primer término, *los milagros y las profecías*, y sostengo que son sobremanera acomodados a la inteligencia de todas las edades y de los hombres, aun los de este tiempo» (D 2145).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Escuchemos en primer lugar el razonamiento de Santo Tomás [3]:

«Si se atiende al orden de las cosas *en cuanto éste depende de la primera causa*, Dios no puede hacer nada contra el orden de las cosas: obraría contra su presciencia, o voluntad, o bondad, si lo hiciera. Pero si se considera el mismo orden de las cosas *en cuanto dependiente de cualquiera de las causas segundas*, de este modo Dios sí puede obrar fuera del orden de las cosas.

[3] Cf. I 105,6.

La razón es porque El no está sujeto al orden de tales causas; antes al contrario, este orden está sujeto a El, como proveniente de El, no por alguna necesidad natural, sino *por arbitrio de su voluntad*, pues pudo Dios haber establecido cualquier otro orden en las cosas; y, por tanto, puede obrar contra este orden establecido *siempre que quiera:* por ejemplo, produciendo los efectos propios de las causas segundas sin necesidad de ellas (v.gr., haciendo llover sin necesidad de nubes), o produciendo otros efectos a los cuales no alcanza la virtud de las causas naturales (v.gr., resucitando a un muerto). Confirmando esto, dice San Agustín: «Dios obra contra el curso ordinario de la naturaleza; pero de ningún modo contra la ley suprema, porque no puede obrar contra sí mismo».

Como se ve, el argumento para demostrar la posibilidad del milagro es clarísimo y de una evidencia palmaria. Si el orden actual de la naturaleza lo hubiera establecido Dios por *necesidad natural*, sería del todo inmutable, y, por tanto, la excepción milagrosa sería imposible. Pero, si este orden lo estableció Dios *por su libre voluntad*—como efectivamente lo estableció así (cf. D 1783)—, síguese que Dios puede suspender o alterar cualquiera de sus leyes *físicas* siempre que quiera, obrando con ello un *milagro*, pero sin incurrir en contradicción alguna. Solamente aquellas cosas que sean *metafísicamente imposibles* escapan—como ya dijimos—a la posibilidad del milagro; sencillamente, porque esas cosas envuelven intrínseca contradicción y son meras quimeras que no existen ni pueden existir en modo alguno. Como es sabido, las *esencias* de las cosas no dependen de la voluntad divina, sino de su *entendimiento* divino, que las ha visto y dispuesto tal como deben ser; por eso son, de suyo, inalterables (v.gr., $2 + 2 = 4$). Pero el *mecanismo físico* que engrana las causas segundas entre sí no tiene para Dios nada de inmutable y absoluto, puesto que lo ha establecido *por su libre voluntad* en la forma en que funciona actualmente, habiéndolo podido disponer de otra manera si lo hubiera querido así (v.gr., que el centro de gravedad para nosotros estuviese en la atmósfera, en vez de estar en el centro de la tierra, con lo cual los cuerpos abandonados en el aire subirían hacia arriba en vez de caer al suelo). Luego el milagro, o sea, la suspensión o alteración de una ley *física* de la naturaleza (no de las leyes *metafísicas*), no envuelve contradicción ni dificultad alguna para Dios: es perfectamente *posible*.

Ni vale oponer contra la posibilidad del milagro ciertas objeciones procedentes de los divinos atributos, principalmente la *inmutabilidad*, *sabiduría* y *santidad* de Dios, porque en nada absolutamente se oponen a ellos los milagros. En efecto:

a) Los milagros no se oponen a la inmutabilidad de Dios.

572. Porque—como dice Santo Tomás—«al fijar Dios el orden natural de las cosas, se reservó el poder obrar a veces de otro modo, cuando hay motivo para ello. No hay, pues, mudanza alguna en El al obrar fuera de dicho orden»[4].

[4] Ibid., ad 3.

Nada se opone, en efecto, a que Dios, en el mismo decreto en que decidió crear y ordenar las cosas, determinara las excepciones que en el transcurso de los tiempos produciría en ese orden cuando hubiera motivos para ello. Cuando Dios obra un milagro, no cambia de opinión ni muda de consejo, sino que produce la excepción prevista y ordenada en su decreto eterno; el cambio afecta únicamente a las *cosas*, no a la voluntad inmutable de Dios [5]. Por eso escribe profundamente Santo Tomás:

«Una cosa es cambiar la voluntad y otra muy distinta querer algún cambio o mutación en las cosas. Puede alguno—permaneciendo inmóvil su propia voluntad—querer que ahora se haga tal cosa y más tarde lo contrario» [6].

b) **No se oponen tampoco a la sabiduría de Dios.**

573. Dijeron lo contrario, entre otros, Spinoza y Voltaire, ya que—según ellos—si Dios *rectifica* el orden que El mismo estableció, es señal de que se equivocó al establecerlo.

Esa objeción es insensata, además de blasfema. Porque, cuando Dios obra un milagro, no se *rectifica* a sí mismo, sino que suspende en un momento dado la aplicación de una ley *física* con el fin de obtener un bien mayor (v.gr., manifestar su infinita bondad o justicia sobre el beneficiado o castigado con el milagro). A propósito de esto escribe Santo Tomás [7]:

«El orden impuesto a las cosas por la sabiduría divina, en el que, según hemos visto, consiste la razón de justicia, no se adecua a la sabiduría de Dios en forma que quede limitada a este orden. Ahora bien, no hay duda que toda la razón del orden que el sabio impone a lo que ha de hacer se toma del fin. Por consiguiente, cuando el fin es proporcionado a las cosas que por El se hacen, la sabiduría del que las hace está limitada a un orden fijo. Pero la bondad divina es un fin *que excede sin proporción a las criaturas*. Luego la sabiduría divina *no está limitada a un orden* de cosas, sea el que fuere, en forma tal que de ella no puedan fluir otras. Por consiguiente, se ha de decir que en absoluto Dios puede hacer otras cosas distintas de las que hace (v.gr., los milagros)».

c) **Tampoco se oponen a su infinita santidad.**

574. La razón es porque el milagro deroga siempre alguna ley *física*, jamás una ley *moral*; al contrario, los milagros tienen siempre una finalidad santísima, puesto que Dios los hace para confirmar la verdad (v.gr., la divinidad de la religión cristiana), o para derramar algún beneficio (v.gr., la curación de un enfermo), o para manifestar su justicia (con el castigo del pecador, que sirve de escarmiento y ejemplaridad a los demás), etc.

Conclusión 3.ª El milagro, en realidad, está fuera del orden normal de la naturaleza; pero de ningún modo contra él. (Completamente cierta.)

575. Escuchemos a Santo Tomás exponiendo esta doctrina [8]:

[5] Cf. *De potentia* q.6 a.1 ad 6.
[6] Cf. I 19,7.
[7] Cf. I 25,5.
[8] Cf. I 105,6 ad 1; *Contra gent.* III 100. *De potentia* q.6 a.1 ad 21.

«Cuando en las cosas naturales suceda algo fuera del curso ordinario de su propia naturaleza, puede esto acontecer de dos modos:

a) El uno, por la acción de algún agente que no dio a tales cosas su inclinación natural; como cuando el hombre lanza hacia arriba un cuerpo pesado (v.gr., una piedra) que no ha recibido de él su inclinación a caer hacia abajo; y esto es *contra la naturaleza*.

b) El otro modo es por la acción de aquel agente del que depende la acción natural; y esto *no es contra la naturaleza*; como en el caso del flujo y reflujo del mar, que no es contra la naturaleza, aunque no sea según la condición natural del agua, que tiende a descender; pues esto proviene de la influencia de los cuerpos celestes [9], de los cuales depende la inclinación natural de ciertos cuerpos inferiores.

Proviniendo, pues, de Dios el orden existente en la naturaleza, si El hace algo fuera de este orden, *no es contra la naturaleza*. Dice a este propósito San Agustín: «Es natural a cada ser todo lo que hiciere en él Aquel de quien procede todo modo, número y orden de la naturaleza» [10].

Para redondear un poco más esta cuestión trascendental de la posibilidad del milagro, vamos a transcribir algunos párrafos de Balmes en su inmortal obra *El criterio* [11]:

1.º Idea de la imposibilidad física o natural

576. «La *imposibilidad física* o *natural* consiste en que un hecho esté fuera de las leyes de la naturaleza. Es naturalmente imposible que una piedra soltada en el aire no caiga al suelo, que el agua abandonada a sí misma no se ponga al nivel, que un cuerpo sumergido en un fluido de menor gravedad no se hunda, que los astros se paren en su carrera; porque las leyes de la naturaleza prescriben lo contrario. Dios, que ha establecido estas leyes, puede suspenderlas; el hombre, no. Lo que es *naturalmente* imposible lo es para la criatura, no para Dios.

2.º Modo de juzgar de la imposibilidad natural

577. ¿Cuándo podremos afirmar que un hecho es imposible naturalmente? En estando seguros de que existe una ley que se opone a la realización de este hecho y que dicha oposición no está destruida o neutralizada por otra ley natural. Es ley de la naturaleza que el cuerpo del hombre, como más pesado que el aire, caiga al suelo en faltándole el apoyo; pero hay otra ley por la cual un conjunto de cuerpos unidos entre sí, que sea específicamente menos grave que aquel en que se sumerge, se sostenga y hasta se levante, aun cuando alguno de ellos sea más grave que el fluido; luego, unido el cuerpo humano a un globo aerostático dispuesto con el arte conveniente, podrá remontarse por los aires y este fenómeno estará muy arreglado a las leyes de la naturaleza. La pequeñez de ciertos insectos no permite que su imagen se pinte en nuestra retina de una manera sensible; pero las leyes a que está sometida la luz hacen que por medio de un vidrio se pueda modificar la dirección de sus rayos de la manera conveniente, para que, sa-

[9] Sabido es que el movimiento de las mareas depende de la atracción de la luna y del sol. Cuando estos astros actúan juntos (luna llena), el flujo es máximo (marea viva); cuando actúan separados (cuartos de lunación), el flujo es mínimo (marea muerta). *Nota del autor.*

[10] Cf. San Agustín, *Contra Faustum* 26,3: ML 42,480.

[11] Cf. Balmes, *El criterio* ed. citada, p.567-569.

lidos de un objeto muy pequeño, se hallen desparramados al llegar a la retina y formen allí una imagen de gran tamaño, y así no será naturalmente imposible que con la ayuda del microscopio lo imperceptible a la simple vista se nos presente con dimensiones grandes.

Por estas consideraciones es preciso andar con mucho tiento en declarar un fenómeno por imposible naturalmente. Conviene no olvidar: 1.º, que la naturaleza es muy poderosa; 2.º, que nos es muy desconocida; dos verdades que deben inspirarnos gran circunspección cuando se trate de fallar en materias de esta clase. Si a un hombre del siglo XV se le hubiese dicho que en lo venidero se recorrería en una hora la distancia de doce leguas, y esto sin ayuda de caballos y animales de ninguna especie, habría mirado el hecho como naturalmente imposible, y, sin embargo, los viajeros que andan por los caminos de hierro saben muy bien que van llevados con aquella velocidad por medio de agentes puramente naturales. ¿Quién sabe lo que se descubrirá en los tiempos futuros y el aspecto que presentará el mundo de aquí a diez siglos? Seamos enhorabuena cautos en creer la existencia de fenómenos extraños y no nos abandonemos con demasiada ligereza a sueños de oro, pero guardémonos de calificar de naturalmente imposible lo que un descubrimiento pudiera mostrar muy realizable; no demos livianamente fe a exageradas esperanzas de cambios inconcebibles, pero no las tachemos de delirios y absurdos.

3.º Se deshace una dificultad sobre los milagros de Jesucristo

578. De estas observaciones surge, al parecer, una dificultad que no han olvidado los incrédulos. Hela aquí: los milagros son tal vez efectos de causas que, por ser desconocidas, no dejarán de ser naturales; luego no prueban la intervención divina, y, por tanto, de nada sirven para apoyar la verdad de la religión cristiana. Este argumento es tan especioso como fútil.

Un hombre de humilde nacimiento que no ha aprendido las letras en ninguna escuela, que vive confundido entre el pueblo, que carece de todos los medios humanos, que no tiene dónde reclinar su cabeza, se presenta en público enseñando una doctrina tan nueva como sublime. Se le piden los títulos de su misión, y él los ofrece muy sencillos. Habla, y los ciegos ven, los sordos oyen, la lengua de los mudos se desata, los paralíticos andan, las enfermedades más rebeldes desaparecen de repente, los que acaban de expirar vuelven a la vida, los que son llevados al sepulcro se levantan del ataúd, los que, enterrados de algunos días, despiden ya mal olor, se alzan envueltos en su mortaja y salen de la tumba, obedientes a la voz que les ha mandado salir afuera. Este es el conjunto histórico. El más obstinado naturalista ¿se empeñará en descubrir aquí la acción de leyes naturales ocultas? ¿Calificará de imprudentes a los cristianos por haber pensado que semejantes prodigios no pudieran hacerse sin intervención divina? ¿Creéis que con el tiempo haya de descubrirse un secreto para resucitar a los muertos, y no como quiera, sino haciéndolos levantar a la simple voz de un hombre que los llame? La operación de las cataratas, ¿tiene algo que ver con el restituir de golpe la vista a un ciego de nacimiento? Los procedimientos para volver a la acción a un miembro paralizado, ¿se asemejan por ventura a este otro: «Levántate, toma tu lecho y vete a tu casa»? Las teorías hidrostáticas e hidráulicas, ¿llegarán nunca a encontrar en la mera palabra de un hombre la fuerza bastante para sosegar de repente el mar alborotado y hacer que las olas se tiendan mansas bajo sus pies, y que camine sobre ellas como un monarca sobre plateadas alfombras?

¿Y qué diremos si a tan imponente testimonio se reúnen las profecías cumplidas, la santidad de una vida sin tacha, la elevación de su doctrina,

la pureza de la moral, y, por fin, el heroico sacrificio de morir entre tormentos y afrentas, sosteniendo y publicando la misma enseñanza, con la serenidad en la frente, la dulzura en los labios, articulando entre los últimos suspiros *amor* y *perdón?*

No se nos hable, pues, de leyes ocultas, de imposibilidades aparentes: no se oponga a tan convincente evidencia un necio «¿quién sabe...?» Esta dificultad, que sería razonable si se tratara de un suceso aislado, envuelto en alguna oscuridad, sujeto a mil combinaciones diferentes, cuando se la objeta contra el cristianismo es no sólo infundada, sino hasta contraria al sentido común».

4. Causas del milagro

Vamos a examinar ahora, siquiera sea brevemente, las cuatro causas que pueden señalarse en el milagro como en todas las demás cosas creadas: *material, formal, eficiente* y *final.*

1) Causa material

579. La materia o sujeto potencial donde puede realizarse un milagro es la *naturaleza individual,* o sea cualquier cosa *natural* individualmente considerada (v.gr., agua, pan, cadáver, ciego, ranas, etc., etc.).

Decimos la naturaleza *individual,* para distinguirla de la naturaleza *colectivamente considerada.* En esta última el milagro, propiamente hablando, no constituye una excepción antinatural, ya que es muy natural y normal que haya en la naturaleza, colectivamente considerada, una perfecta potencia obediencial para recibir todo cuanto quiera Dios obrar en ella. El milagro se interfiere propiamente en una naturaleza *individualmente considerada.* Cada naturaleza encarna en sí un orden esencial *determinado* entre su esencia misma, su potencia de obrar, su operación y su efecto (v.gr., un peral está determinado por su esencia a dar peras, no melones). Este orden esencial *determinado* se cumple siempre si no hay alguna causa extrínseca que lo impida: es su propia ley natural.

Pero esta ley natural puede considerarse en dos momentos: *a)* en *acto primero;* y, en este sentido, significa la *tendencia natural* que tiene esa cosa a producir su efecto correspondiente (v.gr., la tendencia del fuego a quemar); y *b)* en *acto segundo,* y, en este sentido, significa la producción efectiva de su efecto natural (v.gr., el fuego quemando de hecho).

En el primer aspecto, o sea en *acto primero,* la ley natural es absolutamente inmutable y, por tanto, no puede ser alterada por nadie. Dios mismo no puede cambiar las *esencias* de las cosas, puesto que las ha dictado su infinita sabiduría, en la que no cabe error o equivocación (v.gr., el fuego *tiende de suyo a quemar:* es su misma esencia) [12]. Pero en el segundo aspecto, o sea en *acto segundo,* puede suspenderse el efecto sin incurrir en contradicción alguna; y esto no sólo en virtud de un milagro, sino a veces por simple interferencia de otra causa creada (v.gr., un imán atrayendo hacia

[12] Cf. SANTO TOMÁS, *De potentia* q.6 a.1 ad 20.

arriba a un hierro que, de suyo, *tiende* a caer al suelo), o por simple indisposición de la materia (v.gr., el fuego no puede quemar una madera mojada). Luego en *acto segundo* las leyes *físicas* de la naturaleza no son absolutamente *inmutables;* son necesarias tan sólo *hipotéticamente*, o sea producirán de hecho su efecto si no tropiezan con un *agente extrínseco* que lo impida (v.gr., el imán) o alguna *indisposición intrínseca* en la materia (la madera mojada). El milagro no es otra cosa que la suspensión del *acto segundo* de una ley física natural, producida por el Autor mismo de la naturaleza.

2) Causa formal

580. La causa formal del milagro, o sea aquello que lo constituye intrínsecamente en cuanto tal dándole el ser y la categoría específica de milagro, es *su trascendencia sobre todo el orden natural*, su excepcionalidad trascendente. Esto lleva consigo las siguientes notas:

1.ª Que la simple naturaleza no tiene poder alguno para producir por sí misma el milagro.

2.ª Que existe en el sujeto del mismo una disposición o tendencia contraria a lo que el milagro realiza (v.gr., la tendencia del fuego a quemar, aunque milagrosamente no queme).

3.ª Que, sin embargo, hay en el sujeto del milagro una potencia obediencial para recibir la acción milagrosa de Dios (v.gr., capacidad en el agua para convertirse en vino; en el cadáver, para resucitar; en el ciego, para ver).

4.ª Que Dios es su causa eficiente, ya sea directamente y sin intermediario alguno, ya valiéndose de una criatura como causa instrumental (v.gr., de un santo taumaturgo).

Esta última nota nos lleva de la mano a examinar más despacio la causa eficiente del milagro.

3) Causa eficiente

Como es sabido, la causa eficiente es doble: *principal* e *instrumental*. El escritor es la causa eficiente *principal* de una carta, que ha sido escrita como causa eficiente *instrumental* por la pluma o máquina de escribir.

Vamos a precisar en dos conclusiones esa doble causalidad eficiente con relación al milagro.

Conclusión 1.ª Sólo Dios puede realizar un milagro como causa eficiente única, o como causa eficiente principal. (Metafísicamente cierta.)

581. La razón es muy sencilla. Como quiera que el milagro consiste, por definición, en producir un efecto *fuera del orden natural de toda la naturaleza creada*, sólo Dios, autor de ese orden natural, puede suspenderlo o alterarlo *por su propia virtud*, o sea como causa eficiente única, o como causa eficiente principal. Lo que cualquier criatura—aunque se trate del ángel más encumbrado—

pueda realizar por su propia cuenta o virtud (o sea, como causa eficiente única o principal) estará forzosamente dentro del orden natural universal (como lo está el mismo ángel) y será, por tanto, todo lo estupendo y admirable que se quiera, pero no un verdadero *milagro*. Escuchemos a Santo Tomás [13]:

«Lo que está comprendido totalmente dentro del orden establecido no puede obrar por encima de él. Pero toda criatura está comprendida dentro del orden que Dios estableció en las cosas. Luego ninguna criatura puede obrar por encima de este orden, es decir, hacer milagros».

Conclusión 2.ª Sin embargo, Dios puede utilizar como causa instrumental para hacer un milagro a una criatura racional (ángeles, hombres) e incluso irracional (v.gr., la borrica de Balam). (Completamente cierta.)

582. La razón es porque la causa instrumental no obra o produce el efecto *por su propia virtud*, sino en virtud del influjo causal que le comunica, vial o transeúntemente, la causa eficiente principal. La pluma, por ejemplo, no podría jamás escribir *ideas* si no la moviera para ello la mano del escritor, que es la *causa eficiente principal* de lo que la pluma escribe tan sólo *instrumentalmente*.

Dios puede utilizar instrumentalmente para hacer un milagro a cualquier criatura *racional*, como los ángeles y hombres, e incluso *irracional*, como en el caso de la borrica de Balam, que rompió a hablar increpando al falso profeta (cf. Num 22,28). En absoluto podría utilizar instrumentalmente a los mismos demonios, pero no suele hacerlo a fin de no inducirnos a error creyéndoles amigos de Dios. Tanto es así que, de ordinario, suele Dios servirse casi exclusivamente de los *santos* para hacer los milagros; aunque en absoluto podría servirse también, como instrumento, de un hombre pecador. El don de milagros es totalmente independiente de la santidad (ya que se trata de una gracia *gratis dada*, que no exige ni supone necesariamente la santidad, ni siquiera el estado de gracia en el que la recibe), aunque de ordinario sólo a los santos suele Dios conceder este don *preternatural* tan espectacular y sorprendente. Escuchemos al Doctor Angélico contestando a la pregunta «si los malos pueden hacer milagros» [14]:

«Hablando de milagros, los hay que no son verdaderos, sino hechos *fantásticos*, con los que queda el hombre burlado, pareciéndole ver lo que no es. Otros son hechos *reales*, pero que no tienen verdadera razón de milagro, pues se realizan con ayuda de las causas naturales. Ambas cosas pueden ser ejecutadas por los demonios, como vimos en su lugar.

Pero los verdaderos milagros no pueden ser obrados si no es por el poder divino, y los obra Dios para utilidad de los hombres. Y esto de dos modos: uno, para confirmación de la verdad predicada; otro, para demostración de la santidad de alguno a quien Dios quiere proponer como ejemplo de virtud.

a) En el primer caso, los milagros pueden ser obrados por quienquiera que predique la verdadera fe e invoque el nombre de Jesucristo, lo cual

[13] Cf. *Contra gent.* III 102.
[14] Cf. II-II 178,2.

hacen a veces los mismos malos. En este sentido también los malos pueden hacer milagros. Por esto, al comentar aquellas palabras del evangelio de San Mateo: «Muchos me dirán en aquel día: ¡Señor, Señor!, ¿acaso no profetizamos en tu nombre y arrojamos los demonios e hicimos muchos milagros? Yo entonces les diré: Nunca os conocí; apartaos de mí, obradores de iniquidad» (Mt 7,22-23), escribe San Jerónimo: «Profetizar o hacer milagros y arrojar los demonios, a veces no es por mérito del que los obra, sino que los hace la invocación de Cristo, para que los hombres honren al Dios por cuya invocación se realizan tales prodigios».

b) En el segundo caso, sólo se obran los milagros por los santos para demostración de su santidad, sea durante su vida, sea después de su muerte, bien por ellos o bien por otros. Así leemos en los Hechos de los Apóstoles que «hacía Dios milagros extraordinarios por mano de Pablo, de suerte que hasta los pañuelos y delantales que habían tocado su cuerpo, aplicados a los enfermos, hacían desaparecer de ellos las enfermedades y salir a los espíritus malignos» (Act 19,11-12).

De manera que nada impide que algún pecador haga milagros a la invocación de algún santo. Los cuales milagros no se atribuyen al pecador, sino a aquel cuya santidad se propone Dios demostrar».

En la solución de las dificultades, añade Santo Tomás las siguientes interesantes precisiones:

1.ª Los milagros siempre son verdaderos testimonios de aquello para que se realizan, de suerte que los malos no pueden obrar verdaderos milagros para confirmación de su doctrina; aunque sí los pueden hacer en confirmación del nombre de Cristo, que invocan, o de la virtud de los sacramentos que administran (ad 3).

2.ª Como dice San Agustín: «No se atribuye a todos los santos el obrar milagros para que los débiles de entendimiento no sean engañados por el pernicioso error de creer que son mayores esos dones extraordinarios que las obras de santidad y justicia con las que se merece la vida eterna» (ad 4).

4) Causa final

583. *a)* EL FIN ÚLTIMO ABSOLUTO del milagro no puede ser otro que el fin último de toda la creación: la gloria de Dios, o, más exactamente, el mismo Dios glorificado en sus obras. En todas sus operaciones *ad extra*, Dios se propone siempre—como ya vimos—su propia gloria, que *objetivamente* consiste en la manifestación de sus divinos atributos, y *subjetivamente* en que haya quien los adore y reverencie (las criaturas racionales).

b) EL FIN ÚLTIMO RELATIVO no puede ser el *mundo físico;* porque sin un ser inteligente que lo perciba, el milagro no tendría ninguna razón de ser. Y ese ser inteligente ha de ser forzosamente distinto de Dios (los ángeles o los hombres), porque para Dios no hay milagros: Dios no puede maravillarse—*miraculum*—absolutamente de nada, y no necesita tampoco comprobar si la naturaleza le obedece al alterar sus leyes, pues lo sabe perfectísimamente sin necesidad de comprobarlo. Luego hay que concluir que el fin relativo del milagro es excitar la admiración de la criatura racional en orden a la gloria de Dios,

c) EL FIN PRÓXIMO O INMEDIATO es muy vario: beneficiar a un desgraciado (v.gr., dándole la vista), poner de manifiesto la santidad de alguno de sus siervos (v.gr., para un proceso de canonización), testificar la sobrenaturalidad de una aparición (v.gr., de la Virgen en Lourdes o Fátima) y otras cosas semejantes.

ARTÍCULO 3

LA ACCION DE DIOS EN EL ORDEN SOBRENATURAL

584. Examinada ya la acción de Dios sobre las criaturas en el orden puramente natural y en el preternatural, falta únicamente el estudio de esa misma acción divina en el orden sobrenatural. La moción divina sobrenatural recibe en teología el nombre de *gracia actual*. Vamos, pues, a estudiar esta importantísima cuestión con la máxima amplitud que nos permite el marco de nuestra obra.

Estudiaremos los siguientes puntos fundamentales[1]:

1. Noción de las gracias actuales.
2. Naturaleza de las mismas.
3. División de las gracias actuales.
4. Necesidad de las gracias actuales.
5. Distribución divina de las gracias actuales.

1. Noción de las gracias actuales

585. Por gracias actuales se entiende en teología *ciertos auxilios sobrenaturales y transitorios por los cuales Dios ilumina el entendimiento y ayuda a la voluntad para realizar actos sobrenaturales.*

Expliquemos un poco estos conceptos:

CIERTOS AUXILIOS SOBRENATURALES. No se trata de la previa moción divina para realizar un acto meramente natural, sino de un verdadero auxilio *sobrenatural*, que capacita al hombre para producir un acto también sobrenatural. Sin ella, el hombre—aun constituido ya en gracia santificante—sería tan impotente para realizar un acto sobrenatural como en el orden natural para dar un solo paso sin la previa moción de Dios como causa primera natural.

Y TRANSITORIOS. En esto se distingue de la gracia habitual santificante. Esta última informa accidentalmente la substancia del alma y permanece en ella de una manera permanente, fija e inmóvil, a no ser que se la expulse violentamente por el pecado mortal. La gracia actual, en cambio, es un auxilio sobrenatural *transitorio* (una inspiración, por ejemplo) que desaparece en el momento mismo en que Dios deja de comunicarlo.

POR LOS CUALES DIOS ILUMINA EL ENTENDIMIENTO Y AYUDA A LA VOLUNTAD. Esta es la misión de las gracias actuales. Se trata de ilu-

[1] Hemos estudiado todos estos puntos en otra de nuestras obras publicadas en esta misma colección de la BAC: *Teología de la salvación* 2.ª ed. (Madrid 1959) n.24-42. Para comodidad del lector trasladamos aquí, con ligeros retoques, lo que escribimos allí.

minar la inteligencia del hombre con alguna verdad relacionada con su último fin sobrenatural y de ayudar a la voluntad para que quiera secundar, libre y espontáneamente, aquella divina inspiración.

PARA REALIZAR ACTOS SOBRENATURALES. Es el fin intentado por Dios al comunicarnos la gracia actual. Esos actos sobrenaturales a que nos empuja son de muy diversas clases. Al pecador que no posee todavía la gracia santificante le empujará al arrepentimiento de sus pecados; al cristiano imperfecto, a consolidar más firmemente su vida cristiana; al que trata de perfección y de santidad le inspirará una mayor abnegación de sí mismo y una entrega más plena y total a Dios, etc., etc.

2. Naturaleza de las gracias actuales

Para comprender mejor el verdadero alcance de las gracias actuales conviene que examinemos tres puntos importantísimos: 1.º, cómo la gracia actual se distingue del concurso natural de Dios; 2.º, cómo coopera con nosotros mismos; y 3.º, qué clase de fuerzas proporciona [1].

1.º La gracia actual es en el orden sobrenatural lo que el concurso de Dios en el orden natural.

586. Porque así como para las obras naturales se requiere el auxilio o concurso natural de Dios, por el cual nuestras facultades son movidas y ayudadas para realizar sus actos—ya que el hombre, como causa segunda que es, no puede ponerse en marcha sin la previa moción de la Causa primera—, de igual modo para realizar actos sobrenaturales se requiere cierto auxilio o moción sobrenatural, que se llama precisamente *gracia actual*. Se diferencia, sin embargo, del concurso natural por tres capítulos:

a) Porque el concurso natural, supuesta la libre creación por Dios, se le *debe* naturalmente al hombre y es, por consiguiente, *natural;* mientras que la gracia es completamente *gratuita*, y el hombre no puede exigirla en modo alguno.

b) Porque el concurso natural se requiere incluso para las *obras malas* (o sea, para el elemento bueno y positivo que en ellas se encuentra necesariamente, ya que el mal absoluto no existe ni puede existir), mientras que la gracia se ordena únicamente al bien.

c) La gracia nos mueve al bien *sobrenatural* y, por lo mismo, eleva las facultades o los actos a ese orden superior, mientras que el concurso natural no trasciende al bien puramente natural.

2.º La gracia actual coopera con nosotros de dos modos: inmediata y mediatamente.

587. El primer modo recae directamente sobre el entendimiento y la voluntad; el segundo, a través de las potencias inferiores. Veamos de qué manera.

[1] Cf. TANQUEREY, *Synopsis Theologiae dogmaticae* t.3, *De gratia* n.23-28.

1.º INMEDIATAMENTE recae sobre las facultades propiamente humanas:

a) ILUMINANDO EL ENTENDIMIENTO para que veamos lo que nos conviene para la salvación. Y así al *pagano* o infiel le abre los ojos del alma para que perciba la verdad de la religión cristiana; al *pecador*, para que advierta la malicia de su pecado, y al *justo*, para que conozca la belleza de la virtud. Por eso nos dice la Sagrada Escritura que Dios *ha hecho brillar la luz en nuestros corazones para que demos a conocer la ciencia de la gloria de Dios en el rostro de Cristo* (2 Cor 4,6) y nos concede *espíritu de sabiduría y de revelación en el conocimiento de El, iluminando los ojos de nuestro corazón* (Eph 1, 17-18).

Estas ilustraciones se distinguen de una verdadera *revelación* en cuanto que no manifiestan necesariamente alguna verdad nueva, sino que ayudan simplemente a la inteligencia para que entienda mejor lo que lee o escucha; y porque la mayoría de las veces no advertimos con claridad su verdadero origen divino.

b) AYUDANDO A LA VOLUNTAD, dándole el deseo y la potencia para querer y hacer las cosas necesarias para la salvación. Y así, excita en el corazón del *pagano* o infiel el deseo de buscar la verdad, a la vez que le da fuerzas para abrazar la religión cristiana, despreciando los halagos perniciosos del mundo y de la carne; al *pecador* le solicita e impulsa a apartarse de sus iniquidades, volviéndose a Dios por el arrepentimiento y la penitencia; y al *justo* le mueve de mil maneras a santificarse cada vez más. Por eso dice la Escritura que *nadie puede venir a mí* (Cristo) *si el Padre, que me ha enviado, no le* TRAE (Io 6,44); que *Dios es el que obra en nosotros el* QUERER *y el* OBRAR *según su beneplácito* (Phil 2,13); y que *ni el que planta es algo ni el que riega, sino Dios, que* DA EL INCREMENTO (1 Cor 3,7).

2.º MEDIATAMENTE, la gracia actual—entendida en sentido más amplio—obra en el entendimiento y en la voluntad a través de las potencias inferiores (sentidos externos e internos). Y lo hace de dos modos:

a) EXCITANDO LOS ACTOS INDELIBERADOS DE LAS FACULTADES SENSITIVAS (v.gr., de la memoria, imaginación, apetito sensitivo, etc.), que pueden impulsarnos al bien sobrenatural, o impidiendo que surjan en ellos movimientos desordenados o tentaciones. De esta forma se modera la mala inclinación de la concupiscencia y se le ofrecen al alma espirituales consolaciones en lugar de las terrenas y pecaminosas.

b) UTILIZANDO LOS SUCESOS EXTERNOS para excitar en el alma piadosos pensamientos y buenos deseos que la lleven a la práctica del bien. En este sentido se vale Dios de las buenas lecturas, sermones, buenos consejos, acontecimientos prósperos o adversos, etc., que son otras tantas *gracias actuales* de las que el alma se puede aprovechar. Y así leemos en los Hechos de los Apóstoles que *el Señor había abierto su corazón* (de Lidia) *para atender a las cosas que Pablo decía* (Act 16,14), y que el Señor envió a San Pablo a los gentiles *para que les abras los ojos, se conviertan de las tinieblas a la luz y del poder de Satanás a Dios, y reciban la remisión de los pecados y la herencia entre los debidamente santificados por la fe en mí* (Act 26,18).

3.º Cooperando con nosotros la gracia actual nos proporciona las fuerzas morales y físicas para obrar el bien.

588. *a)* FUERZAS MORALES, impulsándonos al bien con la promesa del premio o apartándonos del mal con la amenaza del

castigo eterno. Porque, según la Escritura y los Padres, la gracia llama a los hombres, los excita, atrae e impulsa de mil modos al bien (Eph 5,14). Pero todo esto influye moralmente en la voluntad, aumentando sus fuerzas para el bien; de manera semejante a como una madre, llamando a su hijo y atrayéndole con suaves palabras, influye moralmente en él para que siga sus buenos consejos.

b) FUERZAS FÍSICAS, moviéndonos eficazmente al bien y dándonos la potencia *física* para realizar actos saludables en orden a la vida eterna. Sabido es que el hombre, abandonado a sus propias fuerzas naturales, es física y absolutamente impotente para realizar el menor acto sobrenatural; pero esa impotencia *física* no puede vencerse sino mediante la infusión de *fuerzas físicas*. Se requiere forzosamente, al menos, cierta *elevación física* de la facultad o del acto a realizar. Por eso dice San Pablo que *de nosotros no somos capaces de pensar algo* (saludable) *como de nosotros mismos, sino que nuestra suficiencia viene de Dios* (2 Cor 4,5); y en otra parte afirma terminantemente que *Dios es el que obra en nosotros el* QUERER *y el* OBRAR *según su beneplácito* (Phil 2,13).

Se confirma todo esto por analogía con la gracia habitual o santificante, que pone en nuestra alma una realidad *física* que nos da una verdadera participación física y formal de la naturaleza divina (cf. 2 Petr 1,14); porque tiene que haber cierta proporción entre la gracia habitual y la actual. Puede ilustrarse todo esto con el ejemplo de la madre que ayuda a su hijo pequeño —todavía incapaz de andar por sí mismo—no sólo con palabras tiernas (ayuda moral), sino sosteniéndole con sus brazos y ayudándole *físicamente* a andar. Algo parecido hace Dios, ayudándonos a obrar el bien no sólo con una persuasión moral, sino infundiéndonos fuerzas físicas para realizar los actos conducentes a nuestra eterna salvación.

3. División de las gracias actuales

589. Las gracias actuales son muchas y se dividen de muy diversos modos. Como actos transitorios que son, presentan infinidad de matices y variantes, a diferencia de la gracia habitual o santificante, que es una sola en especie átoma o indivisible. He aquí las principales especies de gracias actuales:

1) GRACIA OPERANTE Y COOPERANTE. La primera es aquella cuya operación procede exclusivamente de Dios y a El solo se atribuye: el alma *es movida*, pero *no se mueve* a sí misma. La segunda es aquella en la que el alma *es movida* por Dios y *se mueve* a sí misma cooperando a la divina acción [2].

2) GRACIA EXCITANTE Y ADYUVANTE. La primera nos *impulsa* a obrar estando dormidos o inactivos. La segunda nos *ayuda* a obrar estando ya decididos a ello.

3) GRACIA PREVENIENTE, CONCOMITANTE, SUBSIGUIENTE. La primera *precede* al acto del hombre, moviendo o disponiendo la

[2] Cf. I-II 111,2. Lo mismo dice SAN AGUSTÍN, *De gratia et libero arbitrio* c.17: ML 44,901.

voluntad para que quiera. La segunda *acompaña* al acto del hombre, concurriendo con él a un mismo efecto. La tercera se dice por relación a un *efecto anterior* producido por otra gracia [3].

4) GRACIA INTERNA Y EXTERNA. La primera ayuda intrínsecamente a la potencia y concurre formalmente a la producción del acto. La segunda influye tan sólo exteriormente, moviendo la potencia por medio de los objetos que la rodean (v.gr., por los buenos ejemplos que percibe).

5) GRACIA SUFICIENTE Y EFICAZ. La primera es aquella con la cual el hombre *podría* obrar el bien si quisiera. La segunda le *hace obrar* infaliblemente. Sin la primera no podríamos realizar el bien; con la segunda lo realizamos libre, pero infaliblemente. La primera nos deja sin excusa ante Dios; la segunda es un efecto de su infinita misericordia.

¿De dónde se toma la eficacia de la gracia? Es cuestión muy discutida por las diferentes escuelas teológicas. Los *tomistas* afirman que es eficaz *ab intrínseco*, o sea *por sí misma*, y lleva consigo, por lo tanto, el acto mismo que el hombre realizará libre, pero infaliblemente. Los *molinistas* creen, por el contrario, que es eficaz tan sólo *extrínsecamente*, o sea por el libre consentimiento de la voluntad, previsto por Dios a través de la llamada *ciencia media*.

4. Necesidad de las gracias actuales

590. He aquí un punto de importancia capital, que vamos a estudiar con la atención que se merece.

Para proceder con mayor orden y claridad, vamos a examinar por separado lo que el hombre puede hacer sin ayuda de la gracia en el orden puramente *ético*, o de simple moral natural, y la necesidad imprescindible de las gracias actuales para realizar cualquier acto sobrenatural.

a) LO QUE EL HOMBRE PUEDE HACER SIN LA GRACIA EN EL ORDEN ÉTICO PURAMENTE NATURAL

Dada la amplitud de la materia, vamos a resumir los puntos fundamentales en forma de conclusiones brevemente expuestas. Otro tanto haremos con relación al orden sobrenatural.

Conclusión 1.ª Cualquier hombre puede, bajo la moción general de Dios, que se le debe por la providencia común, realizar con sus solas fuerzas naturales, sin ayuda de la gracia, algunas obras ética o naturalmente buenas.

591. Expliquemos los términos de la conclusión:

CUALQUIER HOMBRE, sea cristiano o pagano, bautizado o no, en gracia o en pecado mortal.

PUEDE, y de hecho realiza a veces.

BAJO LA MOCIÓN GENERAL DE DIOS. Es absolutamente indispensable. Sin esa previa moción de la causa primera es imposible

[3] Cf. I-II 111,3.

que cualquier causa segunda pueda actuar, aun en el orden puramente natural; porque ningún ser en potencia puede pasar al acto sino mediante el empuje de un ser ya en acto—como enseña la más elemental filosofía—, y nadie puede dar lo que no tiene, como enseña el sentido común. Una acción cualquiera de las causas segundas—que son, ante Dios, *todos* los seres creados—independientemente de la previa moción de la causa primera es imposible y contradictoria, ya que entonces la causa segunda pasaría a ser primera y la criatura quedaría desligada e independiente del Creador.

QUE SE LE DEBE POR LA PROVIDENCIA COMÚN. De dos maneras se dice que Dios obra juntamente con las causas segundas. En primer lugar, proporcionándoles las facultades operativas y conservándolas en el ser. Y después, moviendo esas causas segundas a obrar, o sea aplicando sus facultades a la operación, de manera parecida a como el artesano aplica la sierra a la madera para serrar. Supuesta la primera operación de Dios por la que crea y conserva al hombre en el ser, el hombre necesita imprescindiblemente la segunda, o sea la divina moción y aplicación para realizar un acto moralmente bueno, cuya entidad *positiva* no puede el hombre *producir* por sí mismo, ya que eso equivaldría a una especie de *creación*, que, en cuanto tal, es propia y exclusiva de Dios; pero esta segunda moción se le *debe* al hombre por la común providencia de Dios y no merece, por consiguiente, el nombre de *gracia* (que supone un privilegio del todo indebido y gratuito).

REALIZAR CON SUS SOLAS FUERZAS NATURALES, o sea con sus facultades operativas puramente naturales.

SIN AYUDA DE LA GRACIA, de cualquier naturaleza que sea dentro del orden sobrenatural: habitual o actual, santificante o gratis dada, etc.

ALGUNAS OBRAS, no todas las de la ley natural ni por toda la vida, como veremos en otra conclusión.

ETICA O NATURALMENTE BUENAS, o sea desde el punto de vista puramente humano o de moral *natural*. Tales son, por ejemplo, compadecerse del pobre, sacrificarse por otros, ser justo y honrado en los negocios humanos, etc.

Entendida en el sentido que acabamos de explicar, la conclusión es *completamente cierta en teología* y doctrina común entre los teólogos. Pero admite diversos grados de certeza según la mayor o menor extensión que se le dé. Y así:

1.º ES DE FE que el hombre caído puede, antes de alcanzar la justificación, realizar alguna obra moralmente buena. Está expresamente definida por la Iglesia, contra luteranos y calvinistas, la siguiente proposición:

«Si alguno dijere que las obras que se hacen antes de la justificación, por cualquier razón que se hagan, son verdaderos pecados o que merecen el odio de Dios..., sea anatema» (D 817).

Lo cual quiere decir que no todas las obras que realizan los paganos o pecadores son pecado, sino que pueden realizar algunas que sean moralmente buenas en el orden puramente natural. Esto mismo se desprende de la proposición 25 de Bayo, condenada por la Iglesia, que afirmaba que «todas las obras de los infieles son pecado, y las virtudes de los filósofos son vicios» (D 1025).

2.º Es SENTENCIA COMÚN en teología, contra los antiguos agustinianos, que el hombre caído puede realizar, *sin ayuda de una gracia actual*, alguna obra naturalmente buena; o sea que no todas las obras de los que carecen de gracia actual son, al menos, pecado venial (como decían aquellos teólogos). En esta forma no ha sido definida esta doctrina por la Iglesia, pero se desprende con toda certeza de la condenación de varias proposiciones de Bayo y de Quesnel. He aquí las principales:

PROPOSICIONES DE BAYO (condenadas por la Iglesia):

«Es error pelagiano decir que el libre albedrío tiene fuerza para evitar pecado alguno» (D 1028).

«O que sin el auxilio de su gracia puede el hombre resistir a tentación alguna, de modo que no sea llevado a ella y no sea por ella vencido» (D 1030).

«Siente con Pelagio el que reconoce algún bien natural, esto es, que tenga su origen en las solas fuerzas de la naturaleza» (D 1037).

PROPOSICIONES DE QUESNEL (condenadas por la Iglesia):

«La voluntad no prevenida por la gracia no tiene ninguna luz sino para extraviarse, ningún ardor sino para precipitarse, ninguna fuerza sino para herirse; es capaz de todo mal e incapaz para todo bien» (D 1389).

«Sin la gracia, nada podemos amar, si no es para nuestra condenación» (D 1390).

«Todo conocimiento de Dios, aun el natural, aun en los filósofos paganos, no puede venir sino de Dios; y sin la gracia, sólo produce presunción, vanidad y oposición al mismo Dios, en lugar de afectos de adoración, gratitud y amor» (D 1391).

Quede, pues, sentado que cualquier hombre, aunque sea pagano, infiel o pecador, puede realizar, sin ayuda de la gracia, alguna buena obra en el orden puramente natural, tales como dar una limosna, amar a los familiares y amigos, sacrificarse por ellos, etc. Esas obras no tienen valor alguno en orden a la vida eterna—porque están desprovistas de la gracia, que es condición indispensable para el mérito sobrenatural—, pero son y pueden llamarse *buenas* desde el punto de vista puramente humano y natural.

Conclusión 2.ª El hombre caído puede cumplir, sin auxilio de la gracia, cualquier precepto de la ley natural considerado aisladamente, a excepción del precepto de amar a Dios sobre todas las cosas.

592. Escuchemos a Santo Tomás:

«Cualquiera que esté en pecado mortal puede evitar *todos* los pecados mortales *con el auxilio de la gracia* (se entiende de la gracia *actual*, transitoria, que puede recibir incluso el que está en pecado mortal). Y puede tam-

bién por sus propias fuerzas *(ex naturali virtute)* evitar cada uno de ellos (en particular), pero no todos (colectivamente)» [4].

«Aunque el que está en pecado no tenga en sí el poder de evitar en absoluto el pecado (por sus malas inclinaciones, que le llevarán muchas veces a él), puede, sin embargo, evitar por sí mismo este o aquel pecado determinado. Por eso, todo el que comete lo comete voluntariamente; y, de este modo, no sin razón se le imputa como culpa» [5].

La razón de exceptuar el precepto de amar a Dios sobre todas las cosas es porque, si el pecador realizara ese acto, quedaría inmediatamente justificado y en gracia de Dios; y esto es absolutamente imposible sin una previa *gracia actual*, ya que excede las fuerzas de la sola naturaleza [6]. Lo contrario está expresamente condenado por la Iglesia como *herético* (D 811-813).

b) LO QUE EL HOMBRE NO PUEDE HACER SIN LA AYUDA DE LA GRACIA

Vamos a precisarlo en los dos estados en que puede encontrarse el hombre: antes de la justificación (cuando se encuentra todavía en pecado) y después de ella, o sea cuando está ya en posesión de la gracia santificante.

1.º El hombre en pecado

El hombre no justificado—ya sea por ser pagano o infiel, o por encontrarse en pecado mortal, aunque esté bautizado—carece de la gracia habitual o santificante, pero puede recibir, si Dios se lo envía, el empuje sobrenatural de una *gracia actual*. Veamos lo que sin ella no puede hacer.

Conclusión 1.ª El hombre caído no puede sin auxilio de la gracia guardar colectivamente y por largo tiempo todos los preceptos de la ley natural.

593. Esta conclusión se desprende con toda evidencia de las declaraciones de la Iglesia condenando las doctrinas pelagianas, entre las que figura la siguiente:

«Si alguno dijere que la gracia de la justificación se nos da a fin de que más fácilmente podamos cumplir con la gracia lo que se nos manda hacer por el libre albedrío, *como si, aun sin dársenos la gracia, pudiéramos cumplir, aunque no con tanta facilidad, los divinos mandamientos*, sea anatema» (D 105).

O sea que sin la gracia no pueden cumplirse, al menos por largo tiempo, todos los preceptos de la ley natural, ni siquiera todos los que recoge el Decálogo, que son los fundamentales. Escuchemos al Doctor Angélico explicando el porqué de esta impotencia [7]:

«Cuando la mente se ha inclinado a una cosa, no se encuentra con respecto a ambos contrarios de igual modo, sino que está más cerca de aquel hacia el cual se ha inclinado; y la mente elige aquello a lo que está más pro-

[4] *De veritate* q.24 a.12 ad 7. Los paréntesis explicativos son nuestros.
[5] *Contra gent.* III 160. El paréntesis explicativo es nuestro.
[6] Cf. I-II 109,3.
[7] *Contra gent.* III 160. Lo mismo dice en la *Suma Teológica* (I-II 109,8) y en otros lugares paralelos.

pensa, a no ser que una investigación racional la desvíe de ello con cierta cautela; por eso en las cosas espontáneas se manifiesta principalmente nuestra disposición interior. Y como no es posible que la mente humana esté en continua vigilancia para discutir con la razón lo que debe querer u obrar, síguese que la mente elegirá a veces aquello a que está inclinada mientras le dure la inclinación. Y así, si estuviese inclinada al pecado, no permanecerá mucho tiempo sin pecar, ofreciendo un impedimento a la gracia, a no ser que se vuelva de nuevo al estado de rectitud.

Favorecen también esta situación los impulsos de las pasiones corporales y las cosas apetecibles a los sentidos, y muchas ocasiones de obrar el mal, que fácilmente provocan al hombre a pecar, a no ser que se retraiga por una fuerte adhesión al fin último, lo cual es efecto de la gracia».

De manera que, aunque el hombre caído pueda con sus solas fuerzas naturales evitar este o aquel otro pecado considerados aisladamente, es imposible, sin ayuda de la gracia, evitarlos todos por largo tiempo; sus malas inclinaciones le arrastrarán muy pronto al pecado, a no ser que venga en su auxilio la *gracia de Dios*, robusteciendo aquellas fuerzas y contrarrestando sus malas inclinaciones. Veamos más detalladamente cómo y para qué es necesaria esta gracia de Dios.

Conclusión 2.ª El hombre caído no puede con solas sus fuerzas naturales merecer la gracia.

594. Esta conclusión es *de fe* por la expresa definición de la Iglesia. He aquí la definición dogmática del concilio de Trento:

«Si alguno dijere que, *sin la inspiración preveniente del Espíritu Santo y sin su ayuda*, puede el hombre creer, esperar y amar o arrepentirse como conviene para que se le confiera la gracia de la justificación, sea anatema» (D 813).

Y al explicar más detalladamente su propio pensamiento declara el santo concilio:

«Declara, además (el sacrosanto concilio), que el principio de la justificación misma en los adultos *ha de tomarse de la gracia de Dios preveniente* por medio de Cristo Jesús, esto es, de la vocación, por la que son llamados *sin que exista mérito alguno en ellos*, para que quienes se apartaron de Dios por los pecados, por la gracia de El, *que los excita y ayuda* a convertirse, se dispongan a su propia justificación, asintiendo y cooperando libremente a la misma gracia; de suerte que, al tocar Dios el corazón del hombre por la iluminación del Espíritu Santo, ni puede decirse que el hombre mismo no hace nada en absoluto al recibir aquella inspiración, puesto que puede también rechazarla, *ni tampoco sin la gracia de Dios puede moverse por su libre voluntad a quedar justificado* ante El. De ahí que, cuando en las Sagradas Letras se dice: *Convertíos a mí y yo me convertiré a vosotros* (Zach 1,3), somos advertidos de nuestra libertad; y cuando respondemos: *Conviértenos, Señor, a ti, y nos convertiremos* (Thren 5,21), confesamos que somos prevenidos de la gracia de Dios» (D 797).

De manera que el hombre caído—pagano, hereje o cristiano en pecado mortal—no puede sin la gracia de Dios *preveniente* arrepentirse de sus pecados y salir de su triste situación, quedando justifi-

cado ante Dios. La razón es porque el orden *sobrenatural* de la gracia trasciende infinitamente el valor y las fuerzas de toda naturaleza creada o creable y, por lo mismo, sólo mediante el empuje sobrenatural de la gracia actual puede el hombre elevarse a esas alturas, disponiéndose convenientemente a recibir la gracia habitual o santificante y con ella el perdón de sus pecados y la plena justificación ante Dios [8].

Pero, ya que no pueda *merecerla*, ¿podrá, al menos, *impetrar* la gracia con la oración puramente natural? Vamos a verlo en la siguiente conclusión.

Conclusión 3.ª El hombre caído no puede impetrar la gracia con una oración puramente natural, o sea sin ayuda de la gracia actual.

595. Lo enseña claramente el concilio II de Orange (a.529) al condenar las doctrinas semipelagianas:

«Si alguno dijere que se nos confiere la divina misericordia *cuando sin la gracia de Dios* creemos, deseamos, nos esforzamos, trabajamos, *oramos*, vigilamos, estudiamos, pedimos, buscamos, llamamos; y no confiesa que por la infusión e inspiración del Espíritu Santo se da en nosotros que creamos y queramos *o que podamos hacer como se debe* todas estas cosas; y condiciona la ayuda de la gracia a la humildad y la obediencia *humanas*, y no consiente en que *es don de la gracia misma que seamos obedientes y humildes*, resiste al Apóstol, que dice: *¿Qué tienes que no lo hayas recibido?* (1 Cor 4,7), y: *Por la gracia de Dios soy lo que soy* (1 Cor 15,10)» (D 179).

La razón teológica para explicar esto mismo es muy sencilla. Si el hombre con su sola oración *natural*, sin ayuda de la gracia, pudiera impetrar la gracia, se seguiría que el principio o comienzo de la salvación provendría de nosotros y no de Dios, contra lo expresamente definido por la Iglesia, como veremos en seguida. Además, se seguiría también que el orden sobrenatural estaría al alcance y en el mismo plano que el orden natural, ya que aquél sería postulado y como exigido por éste, lo cual es absurdo y contradictorio (dejaría de ser *sobre*-natural) [9].

Conclusión 4.ª El hombre caído no puede con sus solas fuerzas naturales disponerse convenientemente a recibir la gracia.

596. Nótese que no hablamos ya de merecer o impetrar la gracia, sino únicamente de una *disposición* natural con la que el hombre se hiciera apto para recibir la gracia.

Todas las escuelas teológicas están conformes en que no puede admitirse de ninguna manera una disposición natural que exija *positivamente* la gracia, próxima o remotamente. Lo impiden las declaraciones de la Iglesia que hemos recogido más arriba y la gratuidad y trascendencia del orden sobrenatural, que está situado *en otro plano* infinitamente superior al natural y, por consiguiente, por encima de todas las exigencias o disposiciones naturales.

[8] Cf. I-II 114,5.
[9] Cf. I-II 114,2; II-II 83,15.

Pero discuten los teólogos si puede admitirse, al menos, una disposición natural meramente *negativa*, o sea por la simple remoción de los obstáculos que ponen óbice a la recepción de la gracia, tales como los pecados, la dureza de corazón, etc. Santo Tomás, y con él toda la escuela tomista, rechazan también esta preparación *negativa* puramente natural, ya que todo movimiento positivo o negativo relacionado con el orden sobrenatural presupone necesariamente una moción divina sobrenatural también, puesto que entre el sujeto y la forma que ha de recibir tiene que haber proporción, y es evidente que no la hay entre el orden natural y el sobrenatural. Por consiguiente, esa misma preparación negativa que remueve los obstáculos a la infusión de la gracia procede ya de la misma gracia, o sea del previo empuje de una gracia actual [10].

Conclusión 5.ª El movimiento inicial hacia la fe procede ya de la gracia, y el hombre no podría producirlo jamás con sus solas fuerzas naturales.

597. Es una consecuencia lógica de todo cuanto acabamos de decir en las conclusiones anteriores. Porque, si el hombre no puede con sus solas fuerzas naturales merecer la gracia, ni impetrarla, ni disponerse para ella positiva o negativamente, síguese que incluso el *movimiento inicial* de un infiel hacia la fe—*initium fidei*, como dicen los teólogos—tiene que provenir ya de la gracia misma, o sea de una moción *sobrenatural* concedida gratuita y misericordiosamente por Dios al infiel, sin que la haya precedido por parte de éste ninguna preparación natural.

Esta doctrina fue definida expresamente por la Iglesia contra los semipelagianos [11].

Conclusión 6.ª La previa moción de la gracia (gracia actual) se requiere indispensablemente para todo acto saludable, o sea para todo acto relacionado con la salvación del alma.

598. Es otra consecuencia obligada de las conclusiones anteriores. El hombre con sus solas fuerzas naturales es física y absolutamente impotente para realizar el menor acto sobrenatural—que son los únicos aptos para la salvación eterna, fin *sobrenatural* del hombre—, por la infinita superioridad y trascendencia del orden sobrenatural, que escapa en absoluto a las fuerzas de toda naturaleza creada o creable. Sin la previa moción de la gracia, el hombre es tan impotente para realizar cualquier acto sobrenatural como para ver sin ojos u oír sin oídos. Se trata de una impotencia *física* y *absoluta*, que no admite ni puede admitir la menor excepción. Esta doctrina ha sido expresamente definida por la Iglesia, principalmente contra los pelagianos [12].

Hasta aquí hemos examinado lo que el hombre no puede hacer sin ayuda de la gracia antes de la justificación. Veamos ahora lo que tampoco puede hacer sin ella aun después de justificado.

[10] Cf. I-II 109,6; 112,2.
[11] Cf. D 176-181; cf. 813 1789 1791 1814.
[12] Cf. D 135-138 141 180 797s 809 811-813.

2.º El hombre en gracia

El hombre justificado es aquel que está ya en posesión de la gracia santificante y es, por consiguiente, hijo adoptivo de Dios y heredero de la gloria (Rom 8,16-17). Sin embargo, necesita todavía el auxilio de la gracia actual—ordinaria o incluso especial—en la forma que vamos a determinar en las siguientes conclusiones.

Conclusión 1.ª El hombre ya justificado y en posesión de los hábitos sobrenaturales (gracia, virtudes y dones) necesita todavía el previo empuje de la gracia actual para realizar actos sobrenaturales.

599. No todos los teólogos admiten esta conclusión en toda su universalidad, pero sí la inmensa mayoría, hasta el punto de que se puede considerar como *doctrina común* en teología.

Todos los teólogos, sin excepción, admiten que la gracia actual *preveniente* se requiere, al menos *muchas veces* (sobre todo para vencer las tentaciones más graves). Pero algunos pocos—entre los que se cuentan Molina, Belarmino y Billot [13]—niegan que se requiera para *todos* los actos saludables realizados por el justo; y afirman que el que está ya en posesión de las virtudes infusas no necesita la gracia actual *excitante* para realizar los actos sobrenaturales correspondientes a aquellas virtudes.

Sin embargo, la inmensa mayoría de los teólogos—desde luego toda la escuela tomista—exige la previa moción de la gracia actual para *todo* acto saludable, aun los realizados por el justo que está ya en gracia de Dios. Esta es, nos parece, la verdadera doctrina, como vamos a ver a continuación.

Se prueba la conclusión:

a) La Sagrada Escritura. El Señor nos dice abiertamente en el Evangelio: *Sin mí,* nada *podéis hacer* (Io 15,5). Y aunque estas palabras podrían entenderse de la simple incorporación a Cristo realizada por la gracia habitual o santificante, las siguientes del apóstol San Pablo no pueden referirse sino a la gracia actual: *Dios es el que obra en vosotros* el querer *y* el obrar *según su beneplácito* (Phil 2,13).

b) La tradición. Escuchemos a San Agustín, el gran Doctor de la Gracia:

«Así como el ojo del cuerpo, *aun cuando esté perfectamente sano,* no puede ver los objetos sino con ayuda del resplandor de la luz, así también el hombre, aunque esté perfectamente sano—*etiam perfectissime iustificatus*—, no puede vivir bien *si no le ayuda divinamente la luz eterna de la justicia*» [14]. Es manifiesta la alusión a la gracia *actual.*

c) El magisterio de la Iglesia. La doctrina de nuestra conclusión se desprende claramente de las siguientes enseñanzas:

[13] Cf. Molina, *Concordia* q.14 a.13 disp.8; Belarmino, *De gratia et libero arbitrio* l.6 c.15; Billot, *De virtutibus infusis* th.7; *De gratia* p.90.

[14] San Agustín, *De natura et gratia* c.26: ML 44,261 (cf. *Obras de San Agustín,* BAC t.6 p.853).

Concilio II de Orange (contra los semipelagianos): «Don divino es el que pensemos rectamente y contengamos nuestros pies de la falsedad y la injusticia; porque *cuantas veces bien obramos*, Dios, para que obremos, *obra en nosotros* y con nosotros» (D 182).

Concilio de Trento (contra los protestantes): «Porque, como quiera que el mismo Cristo Jesús, como *cabeza sobre los miembros* (Eph 4,15) y *como vid sobre los sarmientos* (Io 15,5), constantemente influya su virtud sobre los justificados mismos, *virtud que antecede siempre a sus buenas obras*, las acompaña y sigue, y sin la cual en modo alguno pudieran ser gratas a Dios ni meritorias...» (D 809).

d) La razón teológica. Por analogía con el orden natural. Porque, así como, además de la esencia y las facultades operativas, se requiere la previa moción y concurso divino para realizar cualquier acción natural, así en el orden sobrenatural, además de la gracia habitual y de las virtudes (que son como las facultades sobrenaturales), se requiere la previa moción y concurso divino sobrenatural, que no es otra cosa que la *gracia actual*. Ningún ser creado puede pasar de la potencia al acto sin la previa moción divina [15]: natural o sobrenatural, según el orden de que se trate.

De manera que, para obrar sobrenaturalmente, la gracia actual es más indispensable que la misma gracia habitual o santificante. Un pecador desprovisto de la gracia santificante puede, sin embargo, realizar un acto sobrenatural mediante una gracia actual (v.gr., la que le empuja al arrepentimiento sobrenatural de sus pecados); mientras que el justo—que está ya en posesión de la gracia santificante—no puede obrar sobrenaturalmente sin ayuda de la gracia actual. Si bien todos los teólogos están de acuerdo en decir que esa gracia actual que el justo necesita para hacer el bien se la pone la divina Providencia constantemente a su disposición, de manera semejante a como en el orden natural pone a disposición de todos el aire que necesitamos para respirar.

Conclusión 2.ª El justo no puede perseverar largo tiempo en el estado de gracia, sobre todo hasta el fin de su vida, sin un auxilio especial de Dios.

600. Esta conclusión es *de fe*, expresamente definida por la Iglesia. He aquí algunas enseñanzas conciliares y la declaración dogmática del concilio de Trento:

Concilio de Efeso (*Indiculo*): «Nadie, ni aun después de haber sido renovado por la gracia del bautismo, es capaz de superar las asechanzas del diablo y vencer las concupiscencias de la carne si no recibe la perseverancia en la buena conducta *por la diaria ayuda de Dios*... Porque, si bien El redimió al hombre de los pecados pasados, sabiendo, sin embargo, que podía nuevamente pecar, muchas cosas se reservó para repararle, de modo que aun después de estos pecados pudiera corregirle, dándole diariamente remedios, sin cuya ayuda y apoyo no podremos en modo alguno vencer los humanos errores. Forzoso es, en efecto, que, si con su auxilio vencemos, *seamos derrotados si El no nos ayuda*» (D 132).

15 Lo dice expresamente Santo Tomás y es doctrina común en teología: «Nulla res creata potest in quemcumque actum prodire, nisi virtute motionis divinae» (I-II 109,9; cf. ad 1).

CONCILIO II DE ORANGE: «La ayuda de Dios ha de ser implorada siempre aun por los renacidos y sanados, *para que puedan llegar a buen fin o perseverar en la buena obra*» (D 183).

CONCILIO DE TRENTO: «Si alguno dijere que el justificado puede perseverar, *sin especial auxilio de Dios*, en la justicia recibida, o que con este auxilio no puede, sea anatema» (D 832).

Esta última declaración del concilio de Trento—que es la que tiene verdadero valor dogmático, por tratarse de una definición expresa—se refiere, probablemente, a la perseverancia perfecta o *final*. Pero la razón teológica puede extenderla legítimamente a la perseverancia imperfecta (o sea por largo tiempo), ya que la razón de la impotencia es la misma, a saber, la victoria sobre todas las tentaciones por largo tiempo.

La explicación teológica de esta impotencia es clara si se tiene en cuenta que, aunque por la gracia quede elevado el hombre al orden sobrenatural y ordenado a la vida eterna, permanecen, sin embargo, en él ciertas consecuencias funestas del pecado original —*vulnera peccati*, dicen los teólogos—, que son principalmente cuatro: *ignorancia* en el entendimiento, *mala inclinación* en la voluntad, *debilidad* contra las dificultades y *concupiscencia* de los goces ilícitos [16]. Ahora bien: en estas condiciones es imposible, sin un *auxilio especial* de Dios, perseverar largo tiempo—y menos aún la vida entera—sin incurrir en pecado; porque, para superar todas las tentaciones y cumplir todos los preceptos, no obstante esas perversas inclinaciones que la gracia habitual no destruye, se requieren muchas gracias *eficaces* de Dios que sostengan y fortalezcan al hombre en los caminos del bien. De lo contrario, el hombre, mudable y tornadizo como es, agotado por esfuerzos repetidos, cometerá muy pronto alguna imprudencia o negligencia que le haga caer fácilmente en el pecado. Y como no tenemos derecho estricto a estas gracias tan múltiples y *eficaces*, hay que concluir que el hombre no perseverará de hecho mucho tiempo en el estado de gracia si Dios no le concede un auxilio *especial* enteramente gratuito y misericordioso [17]. Sin embargo, como veremos más abajo, al que con ayuda de la gracia hace lo que puede, Dios no le niega jamás los auxilios sobrenaturales que necesita para perseverar hasta la muerte en su amistad y gracia.

Conclusión 3.ª El justo, por muy perfecto y santo que sea, no puede evitar durante toda su vida todos los pecados veniales sin un especial privilegio de Dios.

601. Esta conclusión es también *de fe*. He aquí la definición del concilio de Trento:

«Si alguno dijere que el hombre, una vez justificado, no puede pecar en adelante ni perder la gracia, y, por consiguiente, el que cae y peca no estuvo nunca verdaderamente justificado; o, al contrario, que puede evitar durante

[16] Cf. I-II 85,3. Cf. el n.535 de esta obra.
[17] Cf. I-II 109,9-10.

su vida entera todos los pecados, incluso los veniales, a no ser por un privilegio especial de Dios, como de la bienaventurada Virgen lo enseña la Iglesia, sea anatema» (D 833).

Esta doctrina se apoya directa e inmediatamente en la Sagrada Escritura. Cristo nuestro Señor nos enseñó a orar en la siguiente forma: *Perdónanos nuestras culpas, así como nosotros perdonamos a los que nos han ofendido* (Mt 6,12); el apóstol Santiago dice que *todos ofendemos en mucho* (Iac 3,2); y el evangelista San Juan afirma terminantemente que, *si dijéremos que no tenemos pecado, nos engañaríamos a nosotros mismos, y la verdad no estaría en nosotros* (1 Io 1,8).

La explicación teológica la da Santo Tomás en la siguiente forma [18]:

«No puede el hombre abstenerse de todo pecado venial por la corrupción del apetito inferior de la sensualidad, cada uno de cuyos movimientos, *considerados en singular*, puede ciertamente reprimirlos la razón—y por esto tienen razón de pecado y de voluntarios—, pero no todos *tomados colectivamente;* porque, mientras se esfuerza en resistir a unos, acaso surja otro; y, además, porque (dada la fragilidad humana) la razón no puede estar siempre vigilante y atenta para evitar estos movimientos».

De modo que, como nos acaba de decir Santo Tomás, el hombre puede evitar este y el otro pecado venial *considerados aisladamente* y en singular; pero no puede evitarlos todos *colectivamente* y durante toda su vida, a menos de un privilegio especial, que no consta haberlo recibido nadie, fuera de la Santísima Virgen María.

* * *

Estas son las principales cosas que el hombre puede hacer o no hacer con ayuda de la gracia actual o sin ella. Veamos ahora cuál es el régimen divino en la distribución de las gracias actuales.

5. Distribución divina de las gracias actuales

Para proceder con mayor orden y claridad, vamos a examinar por separado lo que corresponde al justo—ya en posesión de la gracia santificante—y lo que atañe al pagano, infiel o pecador desprovisto todavía de ella.

a) Con relación al justo

Conclusión: Dios ofrece siempre a todos los justos las gracias próxima o remotamente suficientes para que puedan resistir las tentaciones o cumplir los preceptos de Dios y de la Iglesia.

602. Expliquemos, ante todo, los términos de la conclusión:

Dios ofrece, o sea, en cuanto está de su parte, está dispuesto a conferirlas, y las confiere de hecho, si el hombre no las rechaza.

[18] Cf. I-II 109,8. El paréntesis explicativo es nuestro.

SIEMPRE, en toda ocasión, tiempo y lugar.

A TODOS LOS JUSTOS, o sea, a todos los que poseen la gracia habitual o santificante, sin ninguna excepción.

LAS GRACIAS PRÓXIMA O REMOTAMENTE SUFICIENTES. Hay dos clases de gracias actuales suficientes: *remota* y *próximamente* suficientes. Las *remotas* dan un auxilio suficiente relacionado remotamente con la buena acción (v.gr., para orar pidiendo más fuerzas). Las *próximas* lo dan para *comenzar* a obrar el bien o evitar el mal (v.gr., apartándose de la ocasión peligrosa). El auxilio *remotamente* suficiente no se niega jamás a ningún justo; el *próximo* puede no recibirlo en castigo de no haberse aprovechado del remoto.

PARA QUE PUEDAN RESISTIR LAS TENTACIONES, de cualquier naturaleza que sean.

O CUMPLIR LOS PRECEPTOS DE DIOS Y DE LA IGLESIA, dándole la capacidad y las fuerzas para ello.

La conclusión, tal como suena, es *de fe*, ya que consta de manera clara y explícita en la Sagrada Escritura y ha sido definida indirectamente por la Iglesia al condenar *como herética* la doctrina contraria de Jansenio. He aquí los textos:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. El apóstol San Pablo, escribiendo a los *fieles* de Corinto, les dice:

Fiel es Dios, que no permitirá que seáis tentados sobre vuestras fuerzas; antes dispondrá con la tentación el éxito para que podáis resistirla (1 Cor 10,13).

Estas palabras, como es obvio, tienen un valor universal y pueden aplicarse a todos los justos del mundo. Pero es evidente que el hombre sería tentado sobre sus fuerzas si al sobrevenir una tentación o la necesidad de cumplir un precepto careciera de la gracia suficiente para poder vencer la primera o cumplir el segundo. Luego está revelado por Dios que no le faltará ese auxilio suficiente.

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Inocencio X (a.1653) condenó como *herética* la siguiente proposición de Jansenio:

«Algunos mandamientos de Dios son imposibles para los hombres justos, según las fuerzas presentes que tienen, por más que quieran y se esfuercen; les falta también la gracia con que se les hagan posibles» (declarada y condenada como temeraria, impía, blasfema, condenable con anatema y *herética*.—D 1092).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Egregiamente sentó San Agustín los dos grandes principios para resolver esta cuestión por el simple raciocinio teológico:

1.º Dios no toma jamás la iniciativa de abandonarnos antes de que nosotros le abandonemos a El: *Deus non deserit si non deseratur.*

2.º Dios no manda jamás imposibles, sino que, al mandarnos alguna cosa, nos avisa que hagamos lo que podamos y pidamos lo que no podamos: *Deus impossibilia non iubet; sed iubendo admonet, et facere quod possis, et pe-*

tere quod non possis [19]. Esto supone, como es obvio, el ofrecimiento de la gracia necesaria y suficiente para vencer las tentaciones y cumplir los divinos preceptos.

Es también una consecuencia necesaria y obligada de la voluntad salvífica universal, que quedaría seriamente comprometida si no se le facilitaran al justo los medios suficientes e indispensables para poder permanecer en la justicia recibida.

b) Con relación al pecador

El hombre puede estar desprovisto de la gracia, ya sea por haberla perdido por el pecado mortal después de poseída (pecadores bautizados), ya por no haberla poseído nunca (paganos o infieles no bautizados). Veamos lo que ocurre en cada una de esas dos situaciones.

Conclusión 1.ª A todos los pecadores, aun a los endurecidos y obstinados, ofrece Dios misericordiosamente los auxilios suficientes (al menos remotamente) para poder arrepentirse de sus pecados.

603. Esta conclusión, entendida de los pecadores comunes, es *de fe*, y, extendiéndola a los mismos pecadores obstinados, es doctrina común y completamente *cierta en teología*. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Dios llama a todos los pecadores a penitencia sin ninguna excepción:

Diles: Por mi vida, dice el Señor, Yavé, que yo no me gozo en la muerte del impío, sino en que se retraiga de su camino y viva. Volveos, volveos de vuestros malos caminos. ¿Por qué os empeñáis en morir, casa de Israel? (Ez 33,11).

¿O es que desprecias las riquezas de su bondad, paciencia y longanimidad, desconociendo que la bondad de Dios te atrae a penitencia? (Rom 2,4).

No retrasa el Señor la promesa, como algunos creen; es que pacientemente os aguarda, no queriendo que nadie perezca, sino que todos vengan a penitencia (2 Petr 3,9).

El mismo Cristo nos dice en el Evangelio que *no tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos, y no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores a penitencia* (Lc 5,31-32). Se compara al buen pastor, que deja en el aprisco a las noventa y nueve ovejas para buscar a la única extraviada (Lc 15,3-7), y al padre misericordioso, que recibe benignamente al hijo pródigo (Lc 15,11-24). Todo esto muestra bien a las claras que Dios no abandona al pecador en sus extravíos, sino que le persigue y busca de mil maneras, al menos ofreciéndole los auxilios *suficientes* para que se arrepienta y viva.

b) La tradición cristiana. Es doctrina común entre los Santos Padres. El mismo San Agustín, que es el que propugna a este respecto una doctrina más severa, tiene textos tan preciosos como éste:

«Esta impenitencia o corazón impenitente escápase, a nuestro juicio, en tanto vive el pecador en este mundo; porque no se debe desesperar de nadie mientras la paciencia de Dios le convide a penitencia y no arrebate de la

[19] San Agustín, *De natura et gratia* c.26 y 43: ML 44,261 y 271 (ed. BAC, n.50 p.852 y 882). El concilio de Trento recogió estas palabras de San Agustín (cf. D 804).

vida al impío, aquel que *no quiere la muerte del malvado, sino que se convierta y viva*» [20].

c) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Lo enseña claramente y hasta lo define implícitamente al definir que los pecadores bautizados siempre pueden, con la gracia de Dios, hacer penitencia de sus pecados. He aquí los textos:

CONCILIO IV DE LETRÁN: «Y si alguno, después de recibido el bautismo, hubiere caído en pecado, *siempre puede repararse por una verdadera penitencia*» (D 430).

CONCILIO DE TRENTO: «Si alguno dijere que aquel que ha caído después del bautismo no puede *por la gracia de Dios* levantarse..., sea anatema» (D 839).

Ahora bien: como la gracia de Dios no está en manos del hombre si Dios no se la da, síguese lógicamente que Dios la ofrece a todos los pecadores que quieran aceptarla.

d) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Escuchemos la magnífica explicación de Santo Tomás [21]:

«Que algún pecado no pueda quitarse por la penitencia, puede acontecer de dos modos: porque no pueda uno arrepentirse de ese pecado o porque la penitencia no pueda borrarlo. Del primer modo no pueden arrepentirse de sus pecados los demonios y los condenados, porque su voluntad está confirmada en el mal de tal manera que no puede desagradarles el pecado en cuanto culpa, sino únicamente por razón de la pena que por él padecen... Pero no puede ser tal el pecado de algún hombre en esta vida, porque su libre albedrío es flexible para el bien y para el mal. Por donde sería erróneo decir que hay en esta vida algún pecado del que no se pueda uno arrepentir. En primer lugar, porque por esto quedaría destruido el libre albedrío; y en segundo, porque se opondría a la virtud de la gracia, que puede inclinar a la penitencia el corazón de cualquier pecador, según aquello de los Proverbios (21,1): *El corazón del rey está en las manos de Dios, y El lo inclina hacia donde le place.*

En otro lugar da el Angélico otra razón muy profunda: «Porque el orden de la divina justicia no sufre que, mientras uno permanezca en esta vida, se le trate como si hubiera llegado al término del camino» [22].

604. Corolarios. 1.º DEL MODO COMO DIOS OFRECE SU GRACIA A LOS PECADORES. Hay que advertir que la gracia actual para arrepentirse de sus pecados no se le confiere al pecador en cada instante o momento, sino únicamente cuando se presenta la ocasión u oportunidad, según aquello del Apocalipsis (3,20): *He aquí que estoy a la puerta y llamo.* Dios llama con frecuencia al corazón del pecador, principalmente en las siguientes ocasiones:

a) A propósito de una predicación, buena lectura, buenos ejemplos o consejos.

b) Cuando el pecador realiza una buena acción, v.gr., al dar una limosna.

c) En las tribulaciones, enfermedades, muertes de familiares y amigos, etc.

[20] SAN AGUSTÍN, *Serm.* 71 n.21: ML 38,456 (ed. BAC, *Obras*, t.7, *Sermones* p.341).
[21] I-II 86,1.
[22] *Compendium theologiae* c.145.

d) Sobre todo a la hora de la muerte, porque es cuando más lo necesita el pecador, y Dios no falta nunca en las cosas necesarias; si bien el pecador puede desechar ese último llamamiento de Dios y condenarse para siempre.

2.º DEL ABUSO DE LA GRACIA. Por lo dicho se ve claro lo que hay que pensar de esa afirmación lanzada muchas veces por los oradores sagrados en misiones, ejercicios espirituales, etc., de que Dios tiene determinado exactamente el número de pecados que ha de perdonar a cada pecador, y, si alguien rebasa ese número, está ya definitivamente condenado, porque no recibirá jamás la gracia del arrepentimiento para salir de él.

Esta afirmación no puede compaginarse con la doctrina de la Iglesia que acabamos de recordar, según la cual, mientras permanezca en esta vida el pecador, está a tiempo de arrepentirse con la gracia de Dios y obtener el perdón de sus pecados. Sin embargo, es muy cierto que, según la ley común de Dios, los que abusan inveteradamente de la gracia, rechazando deliberadamente su conversión o cometiendo frecuentemente graves pecados, ponen en gravísimo peligro su salvación, porque se privan de gracias más abundantes, aumentan sus malos hábitos, disminuyen progresivamente las fuerzas de su alma y se exponen a que la muerte les sorprenda inesperadamente y les precipite en la ruina eterna.

Conclusión 2.ª Dios ofrece a todos los infieles negativos las gracias próxima o remotamente suficientes para que puedan convertirse a la fe.

605. Nótese, para entender el verdadero alcance de esta conclusión, que la *infidelidad* (pecado opuesto a la fe) puede ser positiva o negativa. La *positiva* (llamada también *formal)* es la culpable carencia de la fe en aquel que *no quiere creer* después de haberle sido propuesta suficientemente la fe católica, o la ha abandonado después de haberla profesado, ya sea rechazándola totalmente (apóstata) o parcialmente (hereje). La *negativa (material,* involuntaria) es la carencia de fe en aquel a quien nunca se le ha anunciado suficientemente la fe católica. Esta última, en cuanto involuntaria, no constituye pecado alguno, ya que procede de una ignorancia invencible. Por eso, la Iglesia condenó la siguiente proposición de Bayo: «La infidelidad puramente negativa en aquellos a quienes no ha sido predicado Cristo es pecado» (D 1068).

Es evidente que los infieles *positivos* recibieron todos abundantes gracias suficientes, ya sea cuando se les predicaba la fe, que no quisieron aceptar, o antes de abandonarla cuando ya la poseían.

El problema se plantea con relación a los infieles *negativos* (salvajes, paganos, herejes de buena fe), a quienes no se les ha predicado todavía—o de manera insuficiente—la fe de Cristo. Y decimos que también éstos reciben de Dios las gracias suficientes para salvarse si quieren.

Errores. Lo negó Jansenio, según el cual Cristo no murió por todos los hombres (D 1096); lo repitieron sus discípulos, que fueron también condenados por la Iglesia por decir que «los paganos, judíos, herejes o los demás de este género no reciben de Cristo absolutamente ningún influjo; y, por lo tanto, de ahí se infiere rectamente que la voluntad está en ellos

desnuda e inerme, *sin gracia alguna suficiente*» (D 1295); y, finalmente, erró profundamente Quesnel al decir que «fuera de la Iglesia no se concede gracia alguna» (D 1379).

Prueba de la conclusión

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Nos dice que Cristo es *la luz que ilumina* A TODO HOMBRE *que viene a este mundo* (Io 1,9); que El es la *propiciación por todos los pecados del mundo* (1 Io 2,2); que *Dios quiere que todos los hombres se salven y vengan al conocimiento de la verdad* (1 Tim 2,4); y que *no hay en El acepción de personas* (Rom 2,11) *ni distinción entre judíos y gentiles..., pues todo el que invocare el nombre del Señor será salvo* (Rom 10,12-13).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Hemos visto la condenación de los errores contrarios. Añádanse a estas enseñanzas las siguientes palabras de Pío IX:

«Notoria cosa es a Nos y a vosotros que aquellos que sufren ignorancia invencible acerca de nuestra santísima religión, que cuidadosamente guardan la ley natural y sus preceptos, esculpidos por Dios en los corazones de todos, y están dispuestos a obedecer a Dios y llevan vida honesta y recta, pueden conseguir la vida eterna *por la operación de la virtud de la luz divina y de la gracia;* pues Dios, que manifiestamente ve, escudriña y sabe la mente, ánimo, pensamientos y costumbres de todos, no consiente en modo alguno, según su suma bondad y clemencia, que nadie sea castigado con eternos suplicios si no es reo de culpa voluntaria» (D 1677).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Es una consecuencia inevitable de la voluntad salvífica universal y de la obligación que tiene todo hombre de alcanzar su fin sobrenatural. Si Dios negara a los salvajes las gracias *suficientes* para alcanzar de hecho su salvación eterna, se seguiría lógicamente que Dios mandaría un imposible—lo que es absurdo e impío—y que no tiene intención de que todos los hombres se salven, contra lo que afirma expresamente la Sagrada Escritura.

Es, pues, claro y evidente que a ningún salvaje adulto le faltarán las gracias necesarias y suficientes para salvarse de hecho si él quiere.

Ahora bien: ¿cuál es el criterio y la norma—por decirlo así—que sigue Dios en la distribución de esas gracias suficientes a los infieles y paganos negativos? ¿Cómo la gracia meramente *suficiente* se transforma para algunos en gracia *eficaz*, que les llevará de hecho a la justificación o estado de gracia, y permanece en otros muchos como gracia meramente *suficiente* a la que han resistido, continuando de hecho en su pecado? Vamos a verlo en la siguiente conclusión, que recoge un conocido aforismo teológico que es menester entender e interpretar rectamente para no caer en lamentables extravíos.

Conclusión 3ª. Dios no niega jamás su gracia al que hace lo que puede por alcanzarla.

606. Este gran principio teológico está insinuado en la Sagrada Escritura—*pedid y se os dará...* (Mt 7,7)—, fue enseñado por los

Santos Padres (D 892 1219) y ha sido aceptado por todos los teólogos católicos y negado por los protestantes, sobre todo por Calvino.

Pero es menester entenderlo rectamente, porque en algún sentido puede ser falso y hasta herético. He aquí las diferentes interpretaciones que se le han dado:

1. Interpretaciones heréticas

a) Los PELAGIANOS decían que al que hace lo que puede *con las solas fuerzas naturales*, Dios le da la gracia como un premio que se le debe en justicia. Con lo cual el orden sobrenatural sería *exigido* por el natural, y la gracia dejaría de ser gracia y pura misericordia de Dios. Las doctrinas pelagianas fueron condenadas por la Iglesia (D 101-108).

b) Los SEMIPELAGIANOS decían que con las solas fuerzas naturales podía el hombre *comenzar* su justificación—*initium fidei*—, que Dios vendría a completar confiriéndole del todo la gracia. Fueron también rechazados por la Iglesia (D 173-200).

2. Interpretaciones menos rectas

a) Algunos teólogos—Molina, Lessio, etc. [23]—enseñan que Cristo Jesús hizo con su Eterno Padre un pacto, en virtud del cual siempre que el hombre haga de su parte lo que pueda con sus solas fuerzas *naturales*, se le conferirán los auxilios sobrenaturales para que pueda obtener la justificación. Las obras naturales no son causa de los auxilios sobrenaturales, pero sí *ocasión* para que Dios los confiera *siempre*.

Esta teoría les parece a muchos teólogos gratuita y arbitraria en su primera parte (¿dónde consta ese pacto?) y demasiado próxima a los errores semipelagianos en la segunda.

b) Vázquez [24] entendió ese principio del que hace lo que puede por la gracia *natural* que Cristo le confiere, a la que llama *congrua cogitatio*. Pero esta extraña sentencia no ha encontrado eco ninguno entre los teólogos.

c) Otros teólogos establecen una serie de distinciones según se trate de la primera gracia excitante—que no requeriría sino el ejercicio de las fuerzas naturales, no como causa, sino como condición negativa que remueve los obstáculos—o de las gracias subsiguientes a la primera excitante, que provendrían del buen empleo de la primera. Así Bucceroni, Beraza y otros [25].

3. Verdadero sentido del axioma

La mayoría de los teólogos lo entienden e interpretan del que hace lo que puede *viribus gratiae*, o sea, *con ayuda de la gracia actual*, que, como hemos visto en las conclusiones anteriores, Dios ofrece a todos los hombres—incluso a los pecadores obstinados—, sin que sean causa ni ocasión próxima ni remota para ello las obras puramente naturales que hayan realizado anteriormente. La gracia pertenece a otro plano infinitamente superior a la naturaleza, y las obras realizadas en el plano natural inferior no tienen proporción alguna, ni próxima ni remota, con el orden sobrenatural, que es *entera mente gratuito* y lo concede Dios de una manera del todo liberal y miseri-

[23] MOLINA, *Concordia* q.14 a.13 disp.10; LESSIO, *De gratia efficaci* app. ad c.10 n.24.
[24] VÁZQUEZ, *In I-II* disp.189 c.16 n.144; et *In I p.* disp.91 a.16.
[25] BUCCERONI, *Comment. de axiomate*; «Facienti quod est in se...» (Roma 1890) n.29; BERAZA, *De gratia* n.390.

cordiosa. Así Santo Tomás y toda su escuela, San Buenaventura, San Roberto Belarmino, Valencia, Ripalda, Billot y la mayor parte de los teólogos.

He aquí los fundamentos en que se apoya esta que juzgamos verdadera interpretación:

a) La Sagrada Escritura. Pueden invocarse en favor de ella todos los textos donde se nos habla de la absoluta gratuidad de la gracia. He aquí los principales:

Pero, si por gracia, ya no es por las obras, pues entonces la gracia ya no sería gracia (Rom 11,6).

Pues de gracia habéis sido salvados por la fe, y esto no os viene de vosotros, es don de Dios; NO VIENE DE LAS OBRAS *para que nadie se glorie* (Eph 2,8-9).

Es cierto que los teólogos partidarios de las interpretaciones menos rectas admiten también la gratuidad de la gracia y ponen las obras naturales como simple condición *negativa* para que Dios la confiera; pero es indudable que los textos de la Escritura se verifican mucho mejor en la interpretación que niega a las obras naturales todo influjo, próximo o remoto, en la recepción de la gracia.

b) El magisterio de la Iglesia. Recuérdese el siguiente canon del concilio II de Orange, que hemos recogido más arriba:

«Si alguno dijere que se nos confiere la divina misericordia *cuando sin la gracia de Dios* creemos, queremos, deseamos, nos esforzamos, trabajamos, oramos, vigilamos, estudiamos, pedimos, buscamos, llamamos; y no confiesa que *por la infusión e inspiración del Espíritu Santo se da en nosotros que creamos y queramos* o que podamos hacer como se debe todas estas cosas; y condiciona la ayuda de la gracia a la humildad y obediencia *humanas* y no consiente que *es don de la gracia misma que seamos obedientes y humildes,* resiste al Apóstol, que dice: *¿Qué tienes que no lo hayas recibido?* (1 Cor 4,7); y: *Por la gracia de Dios soy lo que soy* (1 Cor 15,10)» (D 179).

c) La razón teológica. El principio fundamental lo expone Santo Tomás en la siguiente forma [26]:

«Nada puede hacer el hombre a no ser movido por Dios, según aquello del Evangelio: *Sin mí, nada podéis hacer* (Io 15,5). Por lo mismo, cuando se dice que el hombre hace lo que puede, se entiende en cuanto movido por Dios».

Ya se comprende que esa moción divina ha de ser natural o sobrenatural, según el orden de que se trate, puesto que la moción puramente natural es del todo desproporcionada e impotente en el orden sobrenatural. Ahora bien, la moción divina sobrenatural es cabalmente la gracia actual.

Escuchemos a un gran teólogo de nuestros días explicando esta doctrina en los dos casos que pueden presentarse, o sea, en el que ya posee la gracia habitual y en el pecador todavía desprovisto de ella:

«Al que hace lo que puede *en virtud de la gracia (actual)* por los actos del libre albedrío *ya informados por la gracia habitual,* Dios no le niega ja-

[26] I-II 109,6 ad 2.

más la gracia (para actos sucesivos sobrenaturales), porque sería contra la justicia que El mismo ha establecido, ya que ese acto del libre albedrío es meritorio (o sea, merece nuevas gracias sobrenaturales).

Al que hace lo que puede, *en virtud de la gracia actual*, para conseguir la gracia de la justificación, Dios no le niega la gracia; porque la preparación del hombre a la gracia, en cuanto procede de la moción divina, lleva consigo la exigencia de infalibilidad *por la intención de Dios al mover*, ya que la moción divina por la cual se mueve el libre albedrío del hombre no debe quedar frustrada. Por lo que siempre hay que presuponer la moción gratuita, o sea la gracia de Dios, para que haya un nexo infalible entre el movimiento del libre albedrío y el fin de este movimiento; entre ese hacer lo que se puede y entre este no denegar la gracia.

Por lo tanto, como quiera que este mismo no resistir y no faltar la gracia de Dios *procede ya de la misma gracia*, síguese que el axioma que examinamos no se refiere a la primera gracia (antes de la cual el hombre no podía prepararse a la justificación más que con obras puramente naturales, que son del todo desproporcionadas e impotentes con relación a lo sobrenatural), sino únicamente a las gracias que siguen a la primera (o sea a las que Dios ofrece al hombre que comienza ya a actuar movido por la primera gracia actual).

Es siempre Dios el que nos previene con su gracia, no nosotros quienes prevenimos a Dios con nuestro libre albedrío. Dios nos previene para que de una buena obra pasemos a otra: de la *vocación*, llamando a la puerta de nuestro corazón, hasta el *consentimiento*, abriendo la misma puerta del corazón. Es preciso, pues, venir a la primera gracia, *que no supone que el hombre haya hecho ya lo que pueda, porque nada absolutamente ha hecho todavía;* sino que aquella gracia se le da precisamente para que se convierta sobrenaturalmente a Dios. El principio y el fin de esta conversión admirable es El mismo, o sea Dios moviendo, *como autor de la gracia*, la voluntad libre del hombre. De donde el verdadero sentido del axioma es éste: «Al que hace lo que puede *con ayuda de la gracia*, Dios no le niega jamás su gracia» [27].

Conclusión 4.ª Aunque Dios no niega jamás a nadie las gracias suficientes para salvarse, sin embargo concede a unos gracias más abundantes que a otros.

607. Es un hecho indiscutible, que consta expresamente en la Sagrada Escritura y podemos comprobarlo por la simple observación de los hechos, al menos con relación a las gracias *externas*. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura, Hay innumerables testimonios He aquí algunos de los más claros:

La parábola de los talentos. Al primer siervo entrega cinco; al otro, dos, y al tercero, uno (Mt 25,14-30). Lo mismo se repite en la de las minas (Lc 19,11-27).

Todos tenemos dones diferentes, según la gracia que nos fue dada (Rom 12,6).

Todas estas cosas las obra el único y mismo Espíritu, que distribuye a cada uno según quiere (1 Cor 12,11).

A cada uno de nosotros ha sido dada la gracia en la medida del don de Cristo (Eph 4,7).

[27] P. Norberto del Prado, *De gratia et libero arbitrio* p.1.ª q.4 a.3 p.331-332 (ed. Friburgo 1907). Los paréntesis explicativos son nuestros.

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Esta doctrina—que fue enseñada y comentada por un gran número de Santos Padres—la recogió oficialmente el concilio de Trento al decir que «cada uno recibe su propia justicia según la medida en que *el Espíritu Santo la reparte a cada uno como quiere* (1 Cor 12,11) y según la propia disposición y cooperación de cada uno» (D 799).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA no encuentra en ello ninguna dificultad o inconveniente. Dios es muy dueño de sus gracias y puede repartirlas en la medida y grado que le plazca. A nadie hace injuria con ello, puesto que, siendo la gracia un favor enteramente gratuito y sobrenatural, nadie tiene derecho a exigirla o reclamarla. Es cierto que, habiendo elevado Dios a todo el género humano al orden sobrenatural y destinádole a la gloria eterna como a su último fin, debe Dios, por fidelidad a sí mismo y a sus propios planes, proporcionar a cada uno de los hombres las gracias necesarias y *suficientes* para que pueda, si quiere, obtener la salvación eterna; y así lo hace, en efecto, como acabamos de ver en las conclusiones anteriores.

Pero Dios es muy dueño de distribuir con mayor o menor abundancia las gracias suficientes o eficaces a éste con preferencia a aquél, con tal de que al menos favorecido no le falte nada de cuanto necesite para salvarse de hecho si quiere.

El mismo Cristo se dignó expresar esta omnímoda libertad de Dios en la distribución de sus gracias en la famosa parábola de los obreros enviados a la viña en distintas horas del día, y que, al final de la jornada, recibieron todos la misma paga. Y, cuando empiezan a murmurar los que habían estado trabajando todo el día, el amo le dice a uno de ellos: *Amigo, no te hago agravio: ¿no has convenido conmigo en un denario? Toma lo tuyo y vete. Yo quiero dar a este postrero lo mismo que a ti. ¿No puedo hacer lo que quiero de mis bienes? ¿O has de ver con mal ojo que yo sea bueno?* (Mt 20,13-15).

Ahora bien: ¿qué norma o criterio sigue Dios en la distribución desigual de sus gracias? La primera y principal es su propia divina y adorable voluntad, como acabamos de ver en los textos citados de la Sagrada Escritura; pero, en segundo lugar, obedece también a la libre cooperación del hombre al influjo de las gracias que vaya recibiendo de Dios. La *fidelidad a la gracia*—que el hombre debe pedir continuamente a Dios—es un factor importantísimo para seguir recibiendo los auxilios sobrenaturales de Dios en proporción cada vez más abundante.

APÉNDICE

LA PROVIDENCIA DE DIOS Y EL PROBLEMA DEL MAL Y DEL DOLOR

608. Uno de los problemas más angustiosos que puede plantearse la pobre inteligencia humana en torno a la providencia y gobierno amorosísimo de Dios sobre todas sus criaturas, es la existencia del mal en el mundo, en su doble aspecto físico y moral.

Es un hecho indiscutible que en el mundo existe, en proporciones aterradoras, el mal *moral*, o sea, toda clase de crímenes y de desórdenes. Y en no menor proporción existe también el mal *físico*, o sea, toda clase de dolores y sufrimientos. El mal *moral* recibe en teología el nombre de *mal de culpa (malum culpae)*; y al mal *físico* se le denomina *mal de pena* o de castigo *(malum poenae)*.

Ahora bien: ¿cómo se explica la existencia de ambos males en el mundo, si todo él está regido y gobernado por la providencia amorosísima de Dios? ¿Cómo puede compaginarse la bondad de Dios, que, según nos enseña la fe, es el más amoroso de los Padres, con la cantidad inmensa de desórdenes y penalidades que afligen a la pobre humanidad salida de sus manos creadoras?

Escuchemos a uno de los teólogos modernos que han estudiado más a fondo esta cuestión, planteando admirablemente el problema angustioso del dolor [1]:

«Ante esta terrible realidad del dolor, que responde de manera tan desconcertante a nuestro ardiente deseo de felicidad, nos sentimos profundamente turbados y nos preguntamos en medio de una angustia que va creciendo con los años y la experiencia: «El deseo de la felicidad que se agita y nos guía en cada una de nuestras acciones, ¿tiene o no un fundamento real? La vida, ¿merece o no merece ser vivida? Nuestras luchas, ¿son estériles o fecundas? ¿Podemos pedir la fuerza y el coraje a la sonrisa de la esperanza, o debemos abandonarnos, desalentados, en brazos de la desesperación?

Y no solamente desde este punto de vista psicológico-moral se impone a nuestra consideración el hecho del dolor humano. Su importancia es igualmente grande desde el punto de vista religioso. En efecto, si, como afirman los creyentes, existe un Ser sapientísimo que ha ordenado todas las cosas del modo más perfecto, ¿cómo se explica el dolor, que lleva el desorden a la parte más noble del mundo creado, esto es, al mundo humano? Si existe un Ser sumamente bueno, que ama con el amor más tierno a todas sus criaturas, ¿cómo se explica el dolor que martiriza y tortura sin descanso las almas y los cuerpos? Si existe un Ser santo y justo, que ha prometido las más bellas recompensas a cuantos observen sus leyes y ha amenazado con los más severos castigos a cuantos las infrinjan, ¿cómo se explica que el dolor recaiga y maltrate sin distinción a los buenos y a los malos, a los creyentes y a los impíos? ¿Por qué, incluso, parece escoger con preferencia sus víctimas entre las almas más honestas y religiosas?

[1] Cf. P. ANGELO ZACCHI, O.P., *Il problema del dolore* 7.ª ed. (Roma 1946) p.27-29.

El problema del dolor crece todavía en importancia y se ilumina con una luz del todo nueva cuando se le considera desde el punto de vista sobrenatural del cristianismo. Cuando más se enaltecía al gozo, la voz pura de Jesús proclamaba con solemne autoridad: *Bienaventurados los que lloran* (Mt 5,3). Mientras los hombres buscaban con mayor avidez los placeres, Jesús no se cansaba de repetir: *El que quiera venir en pos de Mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame* (Mt 16,24). Y las enseñanzas de su palabra eran confirmadas con su ejemplo, pues su vida, encerrada entre los confines de la pobre gruta de Belén y la desolada cima del Gólgota, fue toda ella una apoteosis de dolor.

Ahora bien, este misterio de un Dios crucificado, que ya en tiempo de San Pablo constituía un «escándalo para los judíos y una locura para los gentiles» (1 Cor 1,23), continúa siendo todavía hoy, después de veinte siglos de vida cristiana, terriblemente duro para los idólatras del placer y para los esclavos de la sensualidad, que, llamando necios y locos a los discípulos de la Víctima voluntaria del Calvario, maldicen a la religión del dolor e increpan al árbol de la cruz como al más tétrico de los árboles [2].

Por todo ello, el problema del dolor, tanto desde el punto de vista *psicológico-moral*, como desde el de la religión *natural*, como desde el de la religión *cristiana*, aparece rodeado de una importancia vital suma. Su relación estrechísima con nuestras más íntimas aspiraciones, convicciones y creencias hacen que el problema del dolor sea el problema central de la vida y del pensamiento».

Vamos, pues, a examinar con la mayor amplitud que nos permite el marco de nuestra obra este pavoroso problema del mal y del dolor, que ha torturado la inteligencia de los mayores pensadores de todas las épocas y razas y que solamente tiene solución completa y adecuada a la luz de dos grandes dogmas del cristianismo: la existencia del pecado, y la eficacia redentora del dolor.

Dividiremos nuestro estudio en tres artículos:

1.º Filosofía del mal.
2.º Mal de culpa y mal de pena.
3.º El problema del dolor.

ARTÍCULO I

FILOSOFIA DEL MAL

Santo Tomás trató expresamente varias veces del problema del mal, señalando su naturaleza y sus causas [1]. En sus obras se encuentra la más alta filosofía del mal que la razón humana, iluminada por la fe, ha sabido presentar hasta hoy. Un resumen de sus principales conclusiones es lo que vamos a ofrecer al lector en este primer apartado de nuestro estudio [2].

[2] NIETZSCHE, *Anticristo*.

[1] Véanse, principalmente, los siguientes lugares: *Comentario a las Sentencias* l.2 dist.34 y 35; *Suma Teológica* I 48-49; *Suma contra gentiles* III c.4-15, y, sobre todo, la cuestión disputada *De malo*, donde agota exhaustivamente la materia.

[2] Cf. VACANT-MANGENOT, *Dictionnaire de Théologie Catholique* 9,1697-1703, donde podrá ver el lector que lo desee la referencia tomista de cada una de las afirmaciones que vamos a hacer, y que omitimos aquí para no interrumpir la lectura con innumerables llamadas.

609. 1. **Naturaleza del mal.** El mal se opone al bien, y el bien coincide con el *ser*. Por consiguiente, el mal no tiene perfección ni *ser*. No es una realidad natural ni algo *positivo;* pero tampoco es una simple negación, un simple no-ser, sino una verdadera *privación*, o sea, la ausencia de una cualidad o perfección en un ser que *debería naturalmente poseerla*. Que el hombre no tenga alas para volar no es ningún mal; es una simple negación de una cualidad que la naturaleza humana no reclama en modo alguno; pero que un hombre sea ciego o no tenga ojos es un verdadero mal *físico*, puesto que el hombre debe naturalmente tener ojos para ver.

El mal es, pues, una negación *privativa* en el seno de una substancia que le sirve de soporte. No tiene, por lo mismo, razón alguna de apetibilidad, como no la tiene ni puede tenerla el no-ser. Nadie desea ni puede desear la nada: sería absurdo y contradictorio.

610. 2. **Existencia.** Del hecho de que el mal no es en modo alguno una *esencia* ni una *realidad* no se puede concluir que no existe. Todo es cuestión de precisar el verdadero alcance de la palabra *ser*.

La palabra *ser*, en efecto, puede tener una doble acepción:

a) Puede designar la realidad *positiva*, o sea, la *entidad* de una cosa; y, en este sentido, el ser se identifica con la cosa misma. De este primer modo ninguna privación es *ser*, y, por tanto, tampoco lo es el mal.

b) Puede significar también *la verdad de una proposición*, que consiste en la unión de un predicado y un sujeto mediante la palabra *es*. Este es el ser con que se responde a la pregunta: *si es* o *no es*, como al decir que un hombre *es* bueno o *no es* malo. Y de este segundo modo llamamos también ente o *ser* al mal.

Por no atender a este doble sentido en que puede tomarse la palabra *ser*, hubo algunos que al oír que algunas cosas son malas, o que el mal está en las cosas, creyeron que el mal era una naturaleza positiva y real, cuando en realidad no es otra cosa que una mera *privación*.

611. 3. **Relaciones entre el bien y el mal.** El mal es una *privación*, esto es, una negación en el seno de una substancia. No podría, por tanto, existir el mal sin la existencia de alguna substancia en el seno de la cual pueda establecerse la privación (v.gr., no podría existir un *hombre ciego* si no existiera el *hombre* al que pueda afectar la ceguera). Ahora bien: esa substancia a la que puede afectar el mal es un *ser* y, por tanto, un *bien*, ya que el ser y el bien coinciden y se identifican *trascendentalmente* entre sí. No hay ni puede haber un solo *ser* que no sea bueno *en cuanto ser* (los mismos demonios y condenados del infierno son buenos *en cuanto seres*, no en cuanto demonios o condenados). De aquí proviene la necesidad de determinar con precisión las relaciones existentes entre el bien y el mal. Vamos a hacerlo a continuación al estudiar el *sujeto, la extensión* y la *causa* del mal.

612. 4. **Sujeto del mal.** El no-ser, en el sentido puramente negativo, no exige un sujeto real y positivo (la nada no exige estar en ninguna parte); pero la negación *privativa*, que es en lo que consiste el mal, se define por el contrario, *negación en el sujeto;* porque sin un sujeto a quien afecte no podría existir la privación, como ya vimos. Es, pues, preciso señalar el sujeto del mal.

Ahora bien: un sujeto es necesariamente un *ser*, en potencia o en acto. Luego es necesariamente un *bien*, ya que el ser y el bien se identifican entre sí.

Por consiguiente, el sujeto del mal, o sea, su verdadero y único soporte, es, *hablando en general*, el *bien*.

Pero no el bien opuesto o contrario al mal (ya que dos contrarios—blanco y negro—no caben en un mismo sujeto), sino otro bien. El sujeto de la ceguera no es la visión—de la cual es ella privación—, sino el hombre o animal ciego.

El sujeto del mal, *hablando en especial*, puede ser o la *substancia misma* (v.gr., el hombre), o la *operación* de esa substancia (v.gr., las acciones del hombre). Afecta a la substancia cuando la priva de un bien que podría y debería tener (v.gr., la ceguera en el hombre); se refiere a la acción cuando le falta la medida y el orden requerido (v.gr., un pecado cualquiera).

613. 5. **Extensión del mal.** El mal no puede destruir *totalmente* el bien. Para comprender esto debemos considerar que hay tres clases de bienes:

a) Uno, que se suprime totalmente por el mal, y este tal es el bien que se opone *directamente* a ese mal; v.gr., la luz es suprimida totalmente por las tinieblas, y la visión por la ceguera.

b) Otro, que no es suprimido ni siquiera disminuido por el mal, y éste es el bien del *sujeto* del mal; v.gr., la substancia del aire no se suprime ni disminuye con las tinieblas al hacerse sujeto de la oscuridad; ni el hombre se destruye ni disminuye al quedarse ciego.

c) Otro, finalmente, que se disminuye ciertamente por el mal, pero sin llegar a destruirse por completo, y este bien es la *capacidad* o *aptitud del sujeto* para el acto contrario a ese mal; v.gr., a medida que se multiplican los pecados va disminuyendo la aptitud del pecador para la práctica de la virtud; pero no se le suprime del todo, porque esta aptitud va inseparablemente unida a la naturaleza misma del alma.

La disminución de la aptitud para el bien no es *cuantitativa* o por vía de substracción (como si le fueran quitando al pecador cantidades de humildad a medida que comete pecados de orgullo), sino por vía de atenuación o *remisión*, como corresponde a las cualidades; o sea, que se trata de una disminución de la *intensidad* o *energía* para la práctica de la virtud contraria a ese pecado. Pero nunca puede suprimirse del todo, porque siempre queda en el alma la capacidad radical para el bien: el pecador más envilecido conserva todavía en su alma la capacidad de convertirse en un santo bajo la acción de la gracia de Dios.

Por consiguiente, la relación que se establece entre el *mal* y el *sujeto* que le sirve de soporte jamás puede ser tal que llegue a consumir o destruir totalmente el bien; de lo contrario, el mal se consumiría y destruiría a sí mismo al faltarle el sujeto donde radicar. El mal es como el vacío que abre una ventana en la pared: si aumentamos el tamaño de la ventana de tal suerte que destruya por completo la pared, nos quedamos sin pared y sin ventana al mismo tiempo. Por donde se ve claro que el mal *absoluto* (o sea, sin ningún sujeto bueno donde resida) no existe ni puede existir: se destruiría por completo a sí mismo.

614. 6. Causa del mal. Es necesario afirmar que todo mal ha de tener de algún modo alguna causa. Todo lo que subsiste en cualquier otra cosa como en su sujeto, debe tener, en efecto, alguna causa, ya proceda ésta de los principios del sujeto mismo o ya provenga de alguna causa extrínseca. Pero el mal subsiste en el bien como en su sujeto natural; luego ha de tener necesariamente alguna causa.

Ahora bien: la causa del mal no puede ser más que el bien. El hecho de ser *causa* no puede convenirle más que al bien, porque nada puede ser causa más que en la medida en que *existe;* pero todo lo que existe, en tanto que existe (o sea, en tanto que es *ser)* es forzosamente un bien. Esto aparece con toda claridad examinando en particular cada uno de los cuatro géneros de causas (eficiente, formal, material y final). Vemos—en efecto—que el *agente*, la *forma* y el *fin* implican cierta perfección, que, por lo mismo, tiene carácter de bien; e incluso la *materia*, en cuanto que está en potencia para el bien, tiene razón de bien.

Que el bien sea, en primer lugar, causa del mal a modo de *causa material* se deduce claramente del hecho de que el bien es el *sujeto* del mal, como ya hemos visto. En cuanto a *causa formal*, el mal no la tiene, porque consiste precisamente en la privación de una forma (v.gr., la ceguera consiste en la privación de la vista). Tampoco tiene *causa final*, porque el mal es privación del orden al fin debido (v.gr., el pecado es una privación del debido orden al fin último sobrenatural). Y en cuanto a la *causa eficiente* la tiene ciertamente el mal, pero no directa, sino indirectamente, como vamos a ver.

El bien causa indirectamente el mal al causar un bien al que se adhiere un mal, cualquiera que sea, por otra parte, la razón próxima de esta adherencia, ya sea por la deficiencia de la causa principal, o por defecto del instrumento que utiliza, o por indisposición de la materia sobre la que actúa.

Para comprender esto, debe advertirse que el mal es causado de modo distinto en la *acción* del agente y en el *efecto* producido por esa acción:

a) *En la acción del agente* es causado por defecto de alguno de los principios operativos, bien sea de la causa principal o de la instrumental; como, por ejemplo, el defecto en el movimiento de un hombre puede acontecer o por defecto de la virtud motriz (causa

principal), como sucede en los niños, o por ineptitud de los miembros (causa instrumental), como sucede en los cojos.

b) *En el efecto producido por la acción*, el mal proviene unas veces de la misma virtud activa del agente (aunque no en su propio efecto), y otras por defecto del agente mismo o de la materia.

De la virtud activa o perfección del agente procede cuando a la forma intentada por el agente acompaña necesariamente la privación de alguna otra forma, como a la forma del fuego acompaña la privación de la forma del aire o del agua; porque así como cuanto más potente es la fuerza del fuego tanto más perfectamente quema imprimiendo su forma, así también más perfectamente corrompe las formas contrarias; por lo tanto, el mal de la descomposición del aire y del agua dependen de la virtud activa o perfección del fuego. Pero esto ocurre indirecta y accidentalmente, porque el fuego no tiende directamente a privar de la forma al aire o al agua, sino únicamente a introducir su propia forma (o sea, a quemar); pero, al introducir ésta, echa fuera indirectamente la del aire o agua.

Pero, si el defecto se encuentra en el *efecto propio del fuego* (por ejemplo, si no llega a quemar), esto sucede o *por defecto de la acción*, que se refunde en el defecto de alguno de sus principios—como ya hemos dicho—, *o por indisposición de la materia*, que no recibe la acción del fuego (como sucede con la madera mojada). Pero adviértase que esta misma deficiencia en el obrar es algo extraño a la naturaleza del bien, al cual, de suyo, compete obrar con plenitud y perfección.

De todo esto se infiere que el mal sólo *indirecta y accidentalmente* tiene causa y que, de este modo, la causa del mal es el bien.

615. 7. **Finalidad del mal.** El mal no puede ser jamás objeto *directo* de la intención de ningún agente, por muy malo y perverso que éste sea. Porque nadie quiere ni puede querer más que lo que le *apetece*, y todo lo apetecible tiene razón de *bien* (real o aparente), a lo cual se opone el mal. El agente puede equivocarse apeteciendo una cosa que a él le parezca un bien (v.gr., el deleite del pecado) aunque en realidad sea un mal; pero jamás podrá apetecer el mal en cuanto mal, porque esto es tan absurdo y contradictorio como si los ojos se empeñaran en *oír* o el oído quisiera *ver*. El objeto propio de la voluntad es el *bien* (real o aparente) y, por lo mismo, le es absolutamente imposible querer alguna cosa bajo la razón de mal.

Sin embargo, el mal puede ser objeto *indirecto* de la intención. Por ejemplo, cuando el capitán de un barco ordena arrojar las mercancías al mar para aligerar el peso de la nave y salvarla en medio de una horrorosa tempestad, *quiere y busca directamente un bien*, que es salvar la nave y la vida de los marineros; y quiere también, pero *indirectamente* (o sea *permitiéndolo* obligado por la necesidad) el mal de la pérdida de las mercancías.

616. 8. **División del mal.** El mal puede afectar al orden *físico* o al orden *moral*.

a) EN EL ORDEN FÍSICO puede acontecer de dos modos: por falta de la debida *integridad* en el ser a quien afecta (v.gr., la falta de piernas o de brazos en un hombre) o por defecto de la *operación* que realiza ese ser, ya sea porque carece en absoluto de ella (v.gr., la parálisis total en un hombre que debería andar) o ya porque no tiene el orden y modo debidos (v.gr., la cojera en el cojo).

b) EN EL ORDEN MORAL, o sea el relativo a las acciones *voluntarias* de las criaturas racionales y libres, el mal se divide en *mal de culpa*, que se produce cuando a la acción voluntaria le falta la debida ordenación al fin señalado por la naturaleza o por el mismo Dios (lo que ocurre en cualquier clase de *pecado)*; y en *mal de pena*, que es el castigo impuesto directamente por Dios al pecador, o a través de la naturaleza caída por el pecado de origen. Por donde aparece claro que Dios es el autor del *mal de pena* (que es un *verdadero bien*, puesto que restituye el orden de la justicia conculcada), pero de ninguna manera es autor del *mal moral*, que constituye precisamente el *desorden* del pecado.

ARTÍCULO 2

MAL DE CULPA Y MAL DE PENA

Como acabamos de decir, el mal moral se divide en *mal de culpa* y *mal de pena*. Vamos a precisar los puntos fundamentales de la doctrina teológica relativa a ambos aspectos del mal moral. También aquí resumiremos brevemente la doctrina del Angélico Doctor, para preparar el terreno al apartado siguiente (el problema del dolor), que examinaremos con mayor detalle y extensión.

A. El pecado o mal de culpa

617. 1. **Sujeto del pecado.** *El mal de culpa*, procedente de la acción voluntaria de la criatura racional, no es otra cosa que *un acto humano desordenado*, o sea privado de la debida rectitud de ordenación al fin último de la criatura. El sujeto del pecado es, pues, la *operación voluntaria* de la criatura racional.

Hablando en general, toda acción es *buena*—como ya hemos visto—en cuanto que es un *ser*, y el ser y el bien se identifican entre sí. Pero la naturaleza misma del bien requiere la *plenitud del ser (bonum ex integra causa*, dicen los escolásticos), ya que, si a un bien le falta la *debida ordenación al fin último*, se convierte en culpa y pecado, aunque conservando todavía la bondad natural que forzosamente tiene toda acción en cuanto es *ser*. Y como la falta del *debido orden al fin* no puede tener otra causa que la libre voluntad de la criatura defectible, hay que concluir que el pecado o mal de *culpa* sólo puede darse en los seres dotados de voluntad.

618. 2. **Naturaleza del pecado.** El pecado consiste en la insubordinación de la operación al fin último al que debería haberse

subordinado. Esta insubordinación priva al acto de la medida y orden que debería tener, y esto es lo que constituye el *acto malo*. Por otra parte, la medida, para cualquier cosa, se toma por relación a una cierta *regla* que, en caso de no aplicarse, hace que la cosa no tenga la medida debida.

Ahora bien: existe para la voluntad una doble regla. Una, inmediata y homogénea, que es *la razón humana:* todo acto que vaya contra la recta razón es malo. Otra es la primera regla, o sea *la ley eterna*, que constituye la razón misma de Dios, de la que es un simple eco la recta razón humana.

En definitiva, pues, la insubordinación del pecado alcanza, a través de la razón, al mismo principio último (la ley eterna), que impone a la criatura la obligación de tender rectamente al último fin.

Esta insubordinación con relación al fin último proviene de la subordinación de la acción voluntaria a un fin próximo particular (v.gr., al deleite del pecado), incompatible con la rectitud y orden debido al fin último.

619. 3. **Causa del pecado.** Prescindiendo de las causas *extrínsecas* u objetivas que pueden solicitar la voluntad al pecado (v.gr., los demonios, escándalos y malos ejemplos, etc.), y que, como ya vimos, jamás pueden arrastrar la voluntad de tal modo que no los pueda resistir si ella no quiere doblegarse *voluntariamente*, la única causa *intrínseca* o subjetiva del pecado es *la voluntad defectible del pecador que lo comete*.

En efecto: el pecado o mal de culpa consiste, como hemos dicho en una acción voluntaria desordenada. Esa acción, en cuanto *voluntaria*, procede simplemente de la voluntad; y, en cuanto *desordenada*, procede de la voluntad *defectible*, que al obrar no se ha sujetado a la regla del bien o de la moralidad. La causa del pecado o mal moral no debe buscarse, pues, fuera del propio agente, o sea fuera de la propia voluntad insubordinada contra su regla, la recta razón.

Dios no es en modo alguno causa del mal moral, ni directa ni indirectamente. Es cierto que Dios concurre *físicamente* a la acción pecaminosa del pecador, pero únicamente en cuanto *acción* (o sea en cuanto *ser)*, pues en este sentido la acción es *buena* y no podría producirse en modo alguno por la causa segunda sin la previa moción y concurso de Dios como Causa primera, como ya quedó demostrado en otro lugar (cf. n.561). Pero de ningún modo procede de Dios el *defecto* de la acción (que es en lo que consiste formalmente el pecado), ya que esto proviene única y exclusivamente de la *defectibilidad del libre albedrío humano*, que puede inclinarse hacia un bien *aparente* tomándolo equivocadamente como un bien real. Exactamente como ocurre con la cojera de un cojo—para recordar el clásico ejemplo de Santo Tomás—, que no procede de la fuerza motriz de su organismo (que es una cosa buena y movida por Dios como causa primera), sino del defecto de su rodilla, sobre el que nada tiene que ver la fuerza impulsora del movimiento.

Pero cabe objetar aquí: es cierto que Dios no tiene nada que

ver con el defecto existente en el libre albedrío de la criatura y no le alcanza, por lo mismo, absolutamente en nada la responsabilidad del pecado, a pesar de concurrir físicamente a la acción que lo producirá; pero, dado que Dios conoce todas las cosas de antemano y previendo con toda certeza que, si mueve a la acción al pecador estando su voluntad inclinada al mal en un momento determinado se producirá de hecho el pecado, ¿por qué le mueve o empuja a la acción? ¿Por qué no se abstiene de prevenirle como causa primera, impidiendo con ello la acción, es cierto, pero impidiendo también el pecado?

La contestación plenamente satisfactoria a esta pregunta es para nosotros un gran enigma y un misterio impenetrable. De todas formas, algo tiene que decirnos el hecho de que Dios nos ha creado completamente *libres* y que únicamente respetando nuestra libertad cuando se inclina al bien *real* como cuando se inclina, con tremenda equivocación, al bien *aparente*, puede justificarse el mérito de las buenas obras y la responsabilidad subjetiva del pecado. El mérito consiste en hacer voluntariamente el bien *pudiendo hacer el mal;* y el pecado consiste en hacer voluntariamente el mal *pudiendo hacer el bien.* Por eso leemos en el sagrado libro del Eclesiástico: «¿Quién puede prevaricar y no prevaricó, hacer el mal y no lo hizo? Su dicha se consolidará y la asamblea pregonará sus alabanzas» (Eccli 31,10-11).

Escuchemos al teólogo Schmaus explicando con acierto estas ideas [1]:

«Dios no quiere el *mal moral*, el pecado, ni en sí mismo ni como un medio para un fin. Pero lo permite, es decir, no lo impide, porque ha dado libertad al hombre y porque puede hacer que del pecado surjan efectos buenos (revelación de su justicia y misericordia, prueba moral de los buenos, castigo de los malos mediante sus propios pecados o de los otros). No se debe olvidar que frecuentemente en la Sagrada Escritura la participación de Dios en el pecado se describe no solamente como mera *permisión*, sino como impulso hacia una acción en sí pecaminosa. Si se deja a tales textos toda su dureza, hay que decir, sin embargo, que, según la Escritura, Dios mueve a los hombres para que obren, pero que éstos son responsables de sus acciones. *La Escritura no trata de armonizar estos dos hechos*, y nosotros no podemos soslayar ni el uno ni el otro, a pesar de la falta de armonía entre ambos.

Cabría ahora preguntar *por qué Dios ha dado la libertad, pues sabía que habría de ser mal empleada.* Se puede responder que, entre todos los bienes creados por Dios, la libertad es el supremo. Mediante la libertad, la criatura participa de la soberanía divina. Dios ha querido dar al hombre el don más precioso entre los que existen en el ámbito de la naturaleza creada, aun sabiendo que el hombre abusaría de ella para su propia desgracia y desventura. Pero, como quiera que el abuso de la libertad para pecar no pertenece necesariamente al uso de la libertad, además de que Dios hubiera podido impedirlo sin destruir la libertad—aunque entonces el hombre habría tenido que recibir una forma de libertad distinta de la actual (que es, de suyo, deficiente)—, queda todavía por resolver el problema de por qué ha creado Dios este mundo con toda la innumerable cantidad de pecados (que los

[1] Cf. SCHMAUS, o.c., vol.2 p.174-175. Los paréntesis son nuestros.

hombres cometen). No se puede decir que un mundo con pecados, o con estos determinados pecados, sea mejor que un mundo sin pecado o sin estos determinados pecados. En otro lugar veremos que los bienaventurados en el cielo no pueden pecar y viven, no osbtante, en un estado de libertad (incomparablemente más perfecta que la de la tierra). El problema a que acabamos de aludir se convierte, pues, en el siguiente: ¿por qué ha creado Dios al hombre en un estado de imperfección y no en un estado de perfección? Nosotros sólo podemos esperar que, en el *más allá*, la sabiduría y bondad de Dios nos darán la solución de estos problemas».

B. *El castigo del pecado o mal de pena*

620. 1. **Su razón de ser.** La razón de ser de la pena es una suerte de vindicta justa y necesaria que toma el *orden* perturbado por el pecado contra el *desorden*, que es la esencia misma de la culpa. De donde se sigue que toda culpa entraña necesaria y fatalmente la obligación de sufrir una pena. Todo lo que está contenido bajo un determinado orden forma una especie de *todo* con relación al principio de ese orden. Por tanto, todo lo que se levanta contra un orden deberá ser reprimido por este mismo orden y por el principio de ese orden. Y siendo el pecado un acto *desordenado*, es manifiesto que cualquiera que peca obra contra un orden; es preciso, pues, que sea reprimido por ese orden contra el cual pecó. Esta *represión* constituye precisamente la pena o castigo del mismo.

621. 2. **Sujeto de la pena.** Como el pecado consiste en una operación desordenada procedente de un agente voluntario, el sujeto de la pena no será la operación mala en sí misma, sino el sujeto de esa operación voluntaria, o sea, el pecador. Por eso dice Santo Tomás: «La culpa es el mal de la *acción;* la pena es el mal del *agente*».

622. 3. **Naturaleza.** Aunque la operación no sea el sujeto de la pena, la *represión* o castigo deberá, sin embargo, alcanzarla. Por eso consiste la pena en la substracción de los bienes necesarios para la buena operación: bienes del alma, bienes del cuerpo, bienes exteriores.

623. 4. **Causa.** La causa de la pena es el principio del orden violado, o sea, aquel que impone el fin y el orden de la operación al fin. Pero la voluntad humana se encuentra contenida bajo tres órdenes:

a) El orden de la recta razón.
b) El orden de los que gobiernan exteriormente.
c) El orden universal del gobierno divino.

Cada uno de estos órdenes es perturbado por el pecado, porque todo aquel que peca obra contra la razón, contra la ley humana y contra la ley divina. Se hace, pues, acreedor de una triple pena: una, por parte de sí mismo, que es el remordimiento de su propia conciencia; otra, por parte de los hombres, cuyo orden conculcó; y otra, en fin, por parte de Dios, por haberse apartado de su ley suprema. Pero, así como la culpa es, en definitiva, la insubordina-

ción de la operación ante el principio supremo que impone el fin último a la misma, así también la causa de la pena es, en definitiva, Dios, primer principio y último fin del orden violado.

El pecado, pues, no es directamente la causa de la pena, pero lo es en el sentido de *disposición*. Hay una cosa que el pecado causa directamente, y es el constituir al hombre en sujeto digno de la pena.

624. 5. **Efecto.** Siendo la causa subjetiva del pecado la voluntad *defectible*, la pena deberá afectar a esa misma voluntad. Efectivamente, es de esencia de la pena que sea contraria a la voluntad; tiene por efecto *contrariar* la voluntad del pecador. La culpa se distingue de la pena en que la primera es voluntaria y la segunda contra la voluntad del que la mereció. Todos los males que caigan sobre el pecador en castigo de su culpa, aunque no recaigan directamente sobre su voluntad misma, no le afectan sino en función de su voluntad.

Esta oposición o contrariedad puede ser o a la voluntad *actual*, o a la voluntad simplemente *habitual*, o a la *inclinación natural* de la voluntad. Por eso puede ocurrir que el pecador no se dé cuenta, en un momento dado, de que está siendo castigado por su pecado, por no oponerse el castigo a la voluntad *actual*, sino sólo a la *habitual* o a la simple *inclinación natural* de la voluntad. Nada queda impune en el orden moral perturbado por el pecado, aunque no se dé cuenta de ello el pecador.

625. 6. **Finalidad.** El acto del pecado constituye al hombre reo de pena en cuanto que constituye—como hemos dicho—una transgresión del orden de la justicia divina; orden al que el hombre no puede volver sino por la reparación de la pena, que vuelve a su fiel la balanza de la divina justicia desequilibrada por el pecado. El que se ha permitido voluntariamente un placer o una satisfacción desordenada, es muy justo que sufra, según el orden de la justicia divina, de grado o por fuerza, algún dolor o pena contraria a su voluntad. La finalidad de la pena consiste, pues, esencialmente, en compensar por esta contrariedad involuntaria la voluntaria contrariedad con que el agente se hizo culpable ante el principio ordenador, revolviéndose contra él y contra el fin legítimamente impuesto por él.

Existen, sin embargo, otros fines accesorios o secundarios de la pena, tales como el restablecimiento del orden de la justicia violada por el pecado; la curación de las potencias del alma—de la voluntad sobre todo—que la culpa precedente había desordenado; la reparación del escándalo causado a los demás por el pecado, etc.

ARTÍCULO 3

EL PROBLEMA DEL DOLOR

626. Sentados ya los principios fundamentales en torno a la *filosofía del mal* en general y a las dos especies que afectan al orden moral, o sea, el pecado, o *mal de culpa*, y el castigo del mismo, o *mal de pena*, estamos en condiciones de abordar con garantías de acierto el llamado *problema del dolor*, que, en definitiva, no es otra cosa que el *mal de pena* que ha caído sobre la humanidad en castigo del pecado original y de nuestros pecados personales. Incluso los dolores y sufrimientos que afectan a las personas inocentes (niños, almas santas y, sobre todo, Cristo y María) se explican perfectamente, en la economía del pecado, por la eficacia redentora del dolor y la solidaridad natural y sobrenatural entre todos los miembros de la humanidad caída por el pecado de origen y reparada por el sacrificio inefable de Cristo Redentor.

Para proceder con el mayor orden y claridad posibles dividiremos este estudio del problema del dolor en dos partes fundamentales: *a)* la solución teórica del cristianismo; y *b)* la solución práctica del mismo [1].

A. LA SOLUCIÓN TEÓRICA DEL CRISTIANISMO

En esta primera sección examinaremos los siguientes puntos:

1. Presupuestos naturales para la solución cristiana.
2. Presupuestos sobrenaturales.
3. Causas del dolor.
4. Finalidad física del dolor.
5. Finalidad moral.
6. Finalidad religiosa.

1. Presupuestos naturales para la solución cristiana

Para comprender la solución cristiana del problema del dolor es indispensable conocer los elementos de la concepción cristiana de la vida, tanto en el orden filosófico y natural como en el orden sobrenatural de la gracia.

Los elementos relativos al *orden filosófico o natural* son principalmente cuatro: la existencia de Dios, la vida futura, la providencia divina y la solidaridad cósmica y humana. Vamos a exponerlos brevemente.

627. 1. **La existencia de Dios.** Dios existe y es el Creador del universo. Pero la causa primera, infinitamente inteligente, no ha producido las cosas de una manera ciega y fatal. Las ha dispuesto según un plan admirable de belleza y armonía; las ha distribuido

[1] Nos inspiramos, casi exclusivamente, en la magnífica obra del P. ZACCHI, O.P., *Il problema del dolore* 7.ª ed. (Roma 1946), que es, nos parece, el mejor estudio publicado hasta hoy sobre el problema que nos ocupa. Con frecuencia citamos literalmente sus propias palabras.

en una escala inmensa, que va del átomo al planeta, de la materia muerta a la vida, de la animalidad a los resplandores de la inteligencia. Todas las cosas tienen una misión que cumplir. En su camino hacia su fin están en íntima conjunción y solidaridad, de forma que los individuos se subordinan a la especie; las especies inferiores, a las superiores; las partes, al todo. Todo se resuelve en una maravillosa armonía universal, que canta la gloria de Dios, fin de la creación.

628. 2. **La vida futura.** Pero la presente vida es demasiado poca cosa para tan alta finalidad. El hombre no es sólo materia, sino también espíritu. Una vez llamada a la existencia, la «angélica mariposa», que es el alma humana, está destinada a la inmortalidad. La vida terrena es una pequeña parte, la más insignificante y mezquina de nuestra existencia. No es «un breve suspiro entre dos silencios»—como quiso definirla un literato escéptico—, sino el primero y el más débil de una serie interminable de latidos del corazón. La tierra no es nuestra morada, sino un lugar de tránsito. Allá arriba brilla para nosotros el sol de la eternidad en un paraíso inefable de deleites. No todos los hombres llegarán allá, porque es condición indispensable el cumplimiento del deber; pero a este cumplimiento—que está perfectamente a nuestro alcance—ha vinculado Dios su promesa infalible de eterna felicidad.

629. 3. **La providencia divina.** En virtud de la divina providencia, todo tiene por mira la conservación del orden establecido por ella para nuestro bien. Todo tiende a salvar la armónica subordinación de los valores para asegurar la realización de nuestros supremos destinos. Todo tiende a armonizar los intereses materiales con los espirituales, los individuales con los sociales, los terrenos con los supraterrenos; a tener perfectamente sometido el cuerpo al alma y el alma a Dios; a asegurar la armonía en nosotros y fuera de nosotros: he ahí la perfección suprema, la finalidad nobilísima de la ley del deber. Dios tiene recursos inagotables para lograrlo. Es propio del sabio alternar la justicia y la misericordia, la severidad y la bondad, la inflexibilidad y la condescendencia. Es que Dios es nuestro Padre.

630. 4. **La solidaridad cósmica y humana.** El mundo constituye un *todo* ordenado y armónico. Cada cosa ocupa su puesto. Lo inferior, subordinado a lo superior; el individuo, a la perfección del universo, y éste a Dios. Hay que aceptar las ventajas y los inconvenientes de esta solidaridad humana. Los demás hombres—todos ellos—son nuestros hermanos. Formamos una gran familia. Tenemos que amarnos y soportarnos mutuamente. El que no ama, está en las tinieblas, en la muerte (cf. 1 Io 2,11). La medida de nuestro amor al prójimo ha de ser el amor de Cristo, que no despreció a ningún desgraciado, que no olvidó ninguna miseria, que no reparó en ningún sacrificio, que se entregó por nosotros a la muerte.

631. 5. **Consecuencias derivadas de estos presupuestos naturales.** Ya con solos estos elementos naturales podemos entrever la solución del problema del dolor. Ellos iluminan suficientemente las causas y la finalidad del sufrimiento humano y la actitud que hemos de adoptar frente a él.

La existencia de un Dios lleno de sabiduría y de misericordia nos hace comprender que el dolor no es un hecho ciego e irracional, como quieren los pesimistas, sino un elemento que entra en los planes y gobierno de Dios para extraer de él grandes bienes para nosotros.

La existencia de la vida futura nos recuerda que este valle de lágrimas y de miserias es un destierro fugaz y transitorio, que desembocará muy pronto para siempre en los resplandores y alegrías inefables de la patria bienaventurada.

La Providencia divina nos garantiza que «todas las cosas contribuyen al bien de los que aman a Dios» (Rom 8,28) y que nada ni nadie podrá arrebatarnos de sus manos (cf. Io 10,28), si nosotros no queremos apartarnos voluntariamente de sus caminos.

La solidaridad, en fin, con los demás hombres nos recuerda que no estamos solos en nuestros sufrimientos. Nuestros hermanos tienen el deber de ayudarnos. Y por encima de todo, nos ayudará ese Dios lleno de bondad y de misericordia, que alimenta a las aves del cielo y viste majestuosamente a los lirios del campo. Y aunque a veces parezca que no nos quiere oír en esta vida, ¡arriba los corazones! La paternidad divina y la vida futura son verdades suficientemente poderosas para llenarnos de coraje y de valor. Dios nos ama. Si permite el dolor, será indudablemente por nuestro bien. Si nos niega el consuelo en la tierra es porque nos lo quiere dar inmenso en la eternidad.

2. Presupuestos sobrenaturales

Hasta aquí hemos examinado algunos presupuestos naturales para solucionar debidamente el problema del dolor. Veamos ahora los de tipo sobrenatural.

632. 1. **El pecado original.** Como vimos ampliamente en su lugar, si Adán y Eva no hubieran pecado no hubieran conocido jamás el dolor, ni tampoco ninguno de sus descendientes. Pero el pecado produjo la tremenda catástrofe: «Por cuanto has hecho esto, la tierra será maldita por culpa tuya..., te dará espinas y abrojos..., con el sudor de tu rostro comerás el pan..., volverás a la tierra, pues eres polvo y al polvo volverás» (Gen 3,17-19). Adán era la cabeza *física* y el representante *moral* de toda la humanidad. Si hubiera permanecido fiel a Dios, todos sus descendientes hubiéramos heredado los inmensos bienes sobrenaturales y preternaturales—la exención del dolor entre ellos—que Dios le entregó como patrimonio para toda la humanidad. Su rebeldía y desobediencia rompió el dique que contenía el mar inmenso del dolor y sus aguas se desbordaron inconteniblemente sobre toda la desgra-

ciada humanidad. La explicación más radical y profunda del problema del dolor hay que buscarla en el dogma del pecado original. Con él todo se explica perfectamente; sin él nos envuelven las densas tinieblas del más impenetrable de los misterios.

Pero, si este dogma pone de manifiesto la terrible solidaridad de todos los hombres en el mal, hay otros tres que nos muestran la sublime solidaridad en el bien: la redención, la gracia y la comunión de los santos. Veámoslo brevemente.

633. 2. **La redención.** *La misericordia infinita de Dios se* compadeció del hombre pecador y decretó la encarnación: «Tanto amó Dios al mundo que le dio su Hijo unigénito» (Io 3,16). Y «el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» (Io 1,14).

El Hijo de Dios hubiera podido escoger para salvarnos un camino lleno de gloria, de poder, de gozo y de alegría; pero escogió el camino de la humillación, de la debilidad, del sufrimiento y del dolor. «Pasó por el mundo haciendo bien» (Act 10,38) y sufriendo por sus hermanos. No hay miseria ni dolor que no haya aliviado en los demás; pero tampoco hay miseria ni dolor que no haya experimentado en su persona. Todo el transcurso de su peregrinación sobre la tierra, de Belén hasta el Calvario, está sembrado de espinas y bañado en sudor de sangre. Calumniado, vilipendiado, traicionado y flagelado, Jesucristo muere en el más infame y deshonroso patíbulo, en la cruz, castigo de los esclavos. Muere en la cruz, pero el pecado está cancelado, el hombre se ha reconciliado con Dios, las puertas del cielo se han abierto de par en par. Muere en la cruz, pero ésta se ha convertido en trono, en el símbolo de la salud y de la redención. Muere en la cruz, pero es para vivir eternamente en el corazón de la humanidad redimida y salvada.

634. 3. **La gracia.** Dios era nuestro Creador, como de todo el resto del universo. Pero quiso, además, ser *Padre* de los hombres. Para ello no había otro procedimiento posible que comunicarnos su propia naturaleza divina, haciéndonos partícipes de ella: es la única manera de ser *padre.* Y la maravilla se obró en nosotros: la gracia de Dios nos hace partícipes de la naturaleza divina (cf. 2 Petr 1,4). El primer hombre la perdió junto a un árbol para sí y para sus hijos. Pero Cristo nos la reconquistó en el árbol sagrado de la cruz. En adelante, Dios será siempre nuestro vecino, el huésped permanente de nuestras almas. Por la gracia ha convertido el alma humana en su propio trono. Desde este trono reparte a nosotros, débiles, pobres y extraviados, su fortaleza, sus riquezas, su luz. Si no podemos nada por nosotros mismos, todo lo podemos en Aquel que nos conforta (Phil 4,13).

635. 4. **La comunión de los santos.** Otro gran dogma cristiano que abre nuevos horizontes a la inteligencia y nuevas fuentes de consuelo al corazón es el de la *comunión de los santos.* Según este dogma admirable, la humanidad redimida por Jesucristo forma una gran familia cuya Cabeza es Cristo y cuyos miem-

bros somos todos nosotros, solidarizados con El. Los que vivimos y luchamos acá en la tierra, lo mismo que los que han traspasado ya las fronteras de este mundo y nos aguardan en el purgatorio o en el cielo, estamos íntimamente unidos y hermanados. Un puente de oro ha sido construido por Dios entre el cielo, el purgatorio y la tierra, por el que van y vienen, en interminable teoría, las plegarias y los méritos de los redimidos. Y sobre este oscuro valle de lágrimas y de miserias, una sutil e inmensa red envuelve amorosamente, con dulces lazos, a todas las almas peregrinas. Nada se pierde de cuanto sale de un corazón puro. *Los sufrimientos que parecen más* inútiles, los ejemplos que parecen más estériles, las plegarias al parecer más infructuosas, puesto que no han alcanzado lo que pedían, entran, sin embargo, en el tesoro y patrimonio social para ser distribuidos según los justos y amorosos designios del Padre común. Todo lo que aparece como inútil y perdido ante nuestra miopía y egoísmo se convierte en lluvia benéfica de gracias para terrenos estériles y abandonados, sobre los que vigilan los ojos y el corazón de Dios.

Nadie está solo, nadie es olvidado en esta santa sociedad de Jesucristo. Aun cuando parezca que han sido rotos todos los lazos que nos unían a nuestros hermanos, aun cuando parezca que un abismo nos separa del resto de los vivientes—un abismo sin puente, sobre el que se pierde en vano nuestro grito de angustia—, en realidad jamás estamos solos ni abandonados. Nuestra soledad está poblada y repleta de espíritus hermanos y no nos falta nunca alguien que ruega, sufre y expía por nosotros.

636. 5. Consecuencias de los presupuestos sobrenaturales. Estos cuatro dogmas son un chorro de luz que disipa por completo las tinieblas del problema terrible del dolor, dándonos una explicación completa y acabada—la única posible—del mismo.

a) El pecado original, agravado por nuestros pecados personales, explica perfectamente la responsabilidad del hombre y la necesidad del dolor redentor.

b) *El* dogma de *la redención nos muestra el amor inefable de* Dios y la finalidad redentora del dolor, mostrándonos en Cristo el modelo perfecto y acabado al que debemos imitar en todas nuestras tribulaciones. El Hijo de Dios, que a precio de la pasión más cruel y de la muerte más atroz nos redime del pecado, nos llama a una vida nueva y nos abre las puertas del cielo, nos enseña que el *sufrimiento es un medio de purificación y de elevación moral;* un medio para alcanzar y poseer la verdadera felicidad. Cristo, que elevado sobre la tierra en la cruz atrae a sí a toda la humanidad (Io 12,32) y le conquista para siempre el corazón, nos hace comprender todo el profundo significado de las palabras evangélicas que proclaman bienaventurados a los que lloran y son perseguidos (cf. Mt 5,5 y 10). Cristo, que voluntariamente y por amor abraza la cruz y se encamina al Calvario, no solamente nos induce a aceptar resignadamente el dolor, sino que nos lo hace desear y amar. Su

calma, su serenidad en medio de los más atroces sufrimientos, junto con su confianza inquebrantable en la bondad del Padre celestial, nos sostienen en las más duras luchas y nos impulsan a repetir el grito de sublime resignación que salió de su pecho santísimo en la espantosa agonía de Getsemaní: «Padre, si es posible, que pase de mí este cáliz; pero no se haga mi voluntad, sino la tuya» (Mt 26,39).

c) El dogma de la gracia nos confirma en la convicción de la inmensa bondad de Dios y alimenta nuestra esperanza en una ayuda superior, procedente de nuestro Padre, capaz de sostener nuestras débiles fuerzas en la lucha contra el sufrimiento y el dolor.

d) El dogma, en fin, de la comunión de los santos, además de confortarnos con la idea de una santa y sublime fraternidad universal, nos hace comprender mejor el porqué de tantas muertes prematuras, tantos sufrimientos inmerecidos, tantos sacrificios aparentemente vanos y estériles que escandalizan y se esconden a nuestra ignorancia y presunción.

3. Causas del dolor

En realidad, meditando despacio los presupuestos naturales y sobrenaturales que acabamos de ofrecer al lector, aparece del todo clara la explicación plenamente satisfactoria del magno problema del dolor. Pero para mayor abundamiento y consuelo de las almas que sufren, vamos a examinar ahora las causas del dolor, que nos darán la clave para comprender mejor su triple altísima finalidad: física, moral y religiosa.

a) Causas internas a nosotros

637. Nos inclinamos fácilmente a buscar fuera de nosotros las causas de nuestros dolores. Pero ante todo deberíamos preguntarnos si no hemos sido nosotros mismos los artífices de nuestra desventura, los verdugos de nuestra felicidad; si no hemos abierto, acaso, las puertas al dolor con nuestros errores y nuestras culpas. Siempre que nos salimos del orden—engañados por la ignorancia o fascinados por nuestras pasiones—somos castigados, cayendo en el cruel desfiladero del dolor. Olvidar las virtudes cardinales equivale a quitarse la coraza que nos defiende de los asaltos del sufrimiento y del dolor.

Es un hecho confirmado por la experiencia diaria: ¡Cuántos matrimonios infelices por haber quebrantado lo más sagrado del contrato: el bien de los hijos y la mutua fidelidad! ¡Cuántos padres lloran los desórdenes y extravíos de sus hijos por no haberles sabido educar! ¡Cuántos infelices abandonados de todos no lo estarían si hubieran sido un poco más previsores, menos pródigos, menos duros y egoístas! ¡Cuántos presos no estarían ahora en la cárcel si no hubieran sido esclavos de la ambición o del interés, si no hubieran cedido a la sensualidad o a la ira! ¡Qué pronto se despoblarían casi por completo los sanatorios y hospitales si desapareciera del

mundo la lujuria, la gula, el alcoholismo! Las estadísticas en este sentido son aterradoras.

Si en vez de buscar las causas de nuestros dolores fuera de nosotros las buscáramos en nosotros mismos, podríamos disminuirlos en parte grandísima y hasta casi hacerlos desaparecer del todo. ¡Cuántos dolores nos podríamos ahorrar si no dejáramos escapar una ocasión de perfeccionarnos, que ya no volverá jamás! ¡Cuántos otros podríamos aliviar en nuestros hermanos si siempre nos portásemos con ellos con prontitud y delicadeza, si les ayudáramos con nuestras limosnas, con nuestros consejos, con nuestro buen ejemplo! ¡Cuántos dolores y cuántas lágrimas ahorrarían los jóvenes a sus familiares presentes y futuros si durante los años juveniles supieran sacar el debido provecho de los consejos y de la experiencia de sus mayores, si no abusasen con tanta frecuencia de las preciosas energías que caracterizan a la aurora de la vida, si no despilfarraran con tan insensata prodigalidad la salud, las fuerzas, las propias energías y entusiasmos; si supieran frenar el ímpetu de sus propias pasiones y renunciaran a revolcarse en los más inmundos y vergonzosos placeres!

Una de las causas que con más frecuencia nos hace atribuir a los demás la causa de nuestros propios dolores es la desvalorización de las cosas pequeñas, el poco caso que hacemos de cosas que, a nuestro parecer, carecen de importancia. Olvidamos con demasiada frecuencia que casi todas las cosas grandes tienen orígenes humildes y que en el mal, lo mismo que en el bien, una cosa que aparentemente no tiene valor alguno puede tener consecuencias gravísimas. Basta una gota constante de agua para cavar una piedra; una chispa, para producir un incendio; una piedra resbalando sobre la nieve desde la montaña, para formar una espantosa avalancha sobre el valle; un bacilo respirado por los pulmones, para propagar una epidemia. Una leve sospecha no justificada puede enfriar y aun extinguir el afecto más profundo; una excesiva confianza puede comprometer la empresa más seria; una simple conversación puede pervertir una inteligencia o corromper un corazón, y de un sí o de un no depende con frecuencia la felicidad o desventura de toda la vida.

b) Causas externas

638. Sin embargo, no todos los dolores y sufrimientos son consecuencia de nuestros propios desórdenes o inadvertencias. De lo contrario, no se explicaría el dolor de tantos seres inocentes como sufren y seguirán sufriendo en el mundo entero: niños pequeños, almas purísimas, santos eminentes, y, sobre todo, Cristo y su Madre Santísima, que apuraron hasta las heces el cáliz del dolor. La Iglesia condenó la siguiente proposición de Bayo: «Las aflicciones de los justos son todas absolutamente castigo de sus pecados; de aquí que lo que sufrieron Job y los mártires, a causa de sus pecados lo sufrieron» (D 1072); y esta otra de Quesnel: «Dios no aflige nunca a los inocentes, y las aflicciones sirven siempre o para castigar el pecado o para purificar al pecador» (D 1420).

Veamos, pues, cuáles son las principales *causas externas* de nuestros sufrimientos y dolores.

639. 1.ª La solidaridad con nuestros primeros padres. Hemos hablado ya largamente de este hecho, que es el básico y fundamental para explicar el problema del dolor. Dios no es el autor del dolor ni de la muerte: El nos creó felices e inmortales. Fue el pecado quien introdujo el dolor y la muerte en el mundo. El dolor y la muerte son la paga y estipendio del pecado (Rom 5, 14; 6,23).

640. 2.ª La solidaridad con los miembros de la sociedad doméstica y civil. Además de la solidaridad natural con nuestros primeros padres, existen en nosotros otras solidaridades naturales que, con frecuencia, son para nosotros nuevas fuentes de sufrimientos y dolores.

a) En primer lugar, *nuestra propia familia.* De ella recibimos bienes inmensos, pero a veces también grandes dolores. La ley de la herencia explica muchas enfermedades y taras físico-psicológicas. Las culpas y errores de uno de sus miembros repercuten deshonrosamente sobre todos los demás. ¡Cuántos niños inocentes nacen condenados a las enfermedades más horribles por culpa de sus mismos progenitores! (alcoholismo, sífilis, etc.). ¡Cuántos padres honorables acaban sus días en una amarguísima vejez por los crímenes y desórdenes de sus hijos! ¡Cuántas veces el carácter violento, autoritario y brutal del marido o la obstinación y ligereza de la mujer cambian el albergue del amor y de la paz en un campo de odio y de guerra! La mayor parte de las miserias grandes o pequeñas que afligen a una familia depende ordinariamente de sus propios componentes. Son consecuencia de malas disposiciones de ánimo, de sus malos caracteres, de su mala educación, de desconfianzas injustificadas, de susceptibilidades morbosas, de exigencias exageradas.

b) En segundo término, *la sociedad en que vivimos.* El cinismo de un escritor desvergonzado envenena las almas; la avaricia de un industrial exaspera y llena de odio y sed de venganza a los trabajadores, y la negligencia de éstos arruina la industria mejor organizada; el error de un general o la cobardía de un soldado comprometen el éxito de una operación militar para restablecer el orden perturbado; la depravación de un rey o la inmoralidad administrativa de sus ministros traen la ruina a toda una nación o Estado; la ambición más desenfrenada desencadena las grandes guerras y cataclismos internacionales, hundiendo a las naciones en un mar de sangre, fango y lágrimas, etc., etc. La responsabilidad de los grandes sufrimientos que azotan a la humanidad de nuestros días alcanza, en mayor o menor grado, por acción o por omisión, a casi todos los hombres, esparciendo por doquier semillas de luto y desventura, de las que nadie tiene la culpa sino el propio egoísmo de los hombres.

641. 3.ª **Las fuerzas de la naturaleza.** Aun cuando pudiéramos suprimir por completo los dolores provenientes del mal uso del libre albedrío humano, todavía no habríamos podido extinguir totalmente el dolor humano. Aparte de la lucha natural, a veces terrible, entre el espíritu y la carne (cf. Rom 7,23), que es fuente de grandes dolores y amarguras, las fuerzas cósmicas de la naturaleza se conjuran también contra nosotros. El alimento que ingerimos, el agua que bebemos, el aire mismo que respiramos, contienen muchas veces gérmenes de muerte. Las flores y las plantas que embellecen y perfuman nuestros jardines pueden envenenarnos con sus exhalaciones. Los animales más útiles y amigos pueden volverse dañosos y enemigos. Las medicinas que nos salvan pueden matarnos tomadas en cantidad excesiva. El fuego que nos calienta provoca muchas veces un incendio. El viento suave que nos acaricia puede transformarse en tremendo y destructor huracán. El agua que riega y fecundiza nuestros campos produce espantosas catástrofes cuando se desborda en imponente riada. La electricidad, que tantas comodidades nos proporciona, puede electrocutarnos en un instante de descuido. El mar, que nos sirve de recreo junto a la playa, puede convertirse en nuestra tumba. La misma tierra que nos alberga y nos regala con sus frutos puede sepultarnos vivos cuando la sacude un movimiento sísmico del todo inesperado y repentino. Finalmente, el trabajo diario y el desgaste inevitable de nuestro organismo nos acercan poco a poco al sepulcro en el que un día no muy lejano caerá inexorablemente nuestro cuerpo mortal.

Dios, autor de la naturaleza y de sus leyes cósmicas, deja ordinariamente que las cosas sigan su curso normal, gobernando y dirigiendo el mundo de una manera *mediata*, o sea valiéndose del engranaje normal de las causas segundas, como explicamos más arriba. Pero a veces interviene inmediatamente por imperativo de su justicia (castigos individuales o colectivos) o de su infinita misericordia (enviándonos dolores físicos que nos purifican y aumentan nuestros méritos para el cielo). Esto lo veremos más claramente al estudiar en seguida la triple finalidad del dolor.

4. Finalidad física del dolor

642. 1. **Dios permite el dolor en vista de un bien.** Ya lo vimos más arriba, pero vamos a insistir un poco más.

Dios, que ha establecido con su infinita sabiduría el orden admirable del universo, no puede vacilar en sacrificar, cuando es necesario, un bien inferior a un bien superior, el bien particular al bien general, el del individuo al de la sociedad, el bien material al espiritual, el físico al moral, el profano al religioso, el terreno al celestial. No nos creamos el centro de la humanidad, del universo o de la historia. Personalmente, somos un átomo en el espacio, «un infusorio con corbata», una aparición fugaz en la historia, una onda del río de la vida, un simple miembro de la gran familia humana. Cierto que llevamos en nosotros mismos valores eternos. Es verdad

que «un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo» (San Juan de la Cruz). Es una gran verdad que «el bien sobrenatural de un solo individuo es mayor y vale más que el bien natural de todo el universo» [1]. Pero esto mismo nos recuerda que no hemos sido hechos para la tierra, sino para el cielo; no para el tiempo, sino para la eternidad. Todo lo que nos ocurre en el tiempo es un incidente trivial; poco importa sufrir ochenta años acá en la tierra si logramos gozar después en el cielo por toda la eternidad.

643. 2. **La conservación de las fuentes del dolor es un bien mayor que su supresión.** Si Dios nos quitara *la libertad*, no podríamos pecar y nos ahorraríamos un cúmulo enorme de sufrimientos; pero tampoco podríamos merecer el cielo. La *vida social* nos trae grandes dolores; pero ¡cuán grandes ventajas y beneficios nos proporciona también! La *naturaleza física* nos produce enfermedades y acabará produciéndonos la muerte; pero sin ella sería del todo imposible la vida. ¿Será razonable reprochar a Dios el habernos dado todos estos bienes sólo porque alguna vez podemos abusar de ellos o lleguen a ser peligrosos? Suprimid la libertad, la vida social y las leyes de la naturaleza física, y desaparecería al instante el orden y la armonía maravillosa del universo, volviendo todo a la más completa desolación y al más espantoso de los caos.

644. 3. **No es admisible una continua intervención milagrosa de Dios.** Dios podría suprimir la mayor parte de nuestros dolores particulares interviniendo milagrosamente y de continuo sobre la voluntad perversa de los hombres y sobre las leyes físicas de la naturaleza. Pero esto no constituiría un bien, sino un aumento del mal para el conjunto del universo. Debería para ello cambiar de naturaleza al hombre y modificar todas las leyes de la naturaleza dictadas por su infinita sabiduría. Dios no puede rectificar nada, pues nada ha hecho que se pudiera hacer mejor. Las excepciones milagrosas confirman la sabiduría de sus leyes fijas. La excepción, empero, no puede convertirse en regla.

645. 4. **El dolor físico nos trae muchísimos bienes.** Es el egoísmo quien nos impide ver la armonía del conjunto, detrás y por encima de nuestro *yo*. El que se lastima al caer, es difícil que sepa reconocer las grandes ventajas de la gravedad terrestre; el que ha perdido a un ser querido en una tempestad marítima, no comprenderá fácilmente que sin tempestades el mar sería un inmenso pantano palúdico y mortífero para toda la humanidad.

a) EN LA VIDA SENSIBLE, el dolor es un timbre de alarma que nos avisa del peligro. El hambre, la sed, el cansancio, la respiración anhelante..., todo es providencial. En las enfermedades es el dolor el que orienta casi siempre a los médicos para su diagnóstico y curación. El mismo placer necesita paréntesis de dolor para no

[1] Cf. I-II 113,9 ad 2.

envilecerse y atrofiarse. La primavera es más bella y amable después de un invierno borrascoso y frío.

b) EL DOLOR ES UNA FUENTE DE ALEGRÍAS. La dificultad, la contradicción y la desventura nos hacen apreciar mejor las alegrías de la victoria y del triunfo. El alpinista goza en la cima de la montaña el fruto de la dura escalada. La victoria compensa con creces el dolor de la batalla. El soldado eleva con emoción la bandera de la patria a costa de grandes sacrificios. El hijo recobrado después de su pérdida es doblemente amado. Es inútil multiplicar los ejemplos, que podríamos poner a millares.

c) EN EL ORDEN SOBRENATURAL es inmensa la eficacia del dolor físico. «Si el grano de trigo no cae en la tierra y muere, permanece infecundo; pero si muere, llevará mucho fruto» (Io 12,24). Los terribles dolores de Cristo le conquistaron el título de rey de cielos y tierra (Phil 2,8-11). El ejemplo de Cristo se repite en su Iglesia. Las tinieblas de las catacumbas encendieron el faro de la Iglesia que alumbra al mundo; en la arena ensangrentada del circo floreció la corona de su soberanía mundial; las persecuciones continuas a todo lo largo de la historia han agigantado esa su fuerza moral que impone respeto aun a sus más obstinados enemigos.

En nosotros mismos, el dolor es el camino de la gloria y de la grandeza. «Por la cruz, a la luz». Nada grande se hace sin esfuerzo, sacrificios y renuncias. El hombre flagelado por el dolor despliega energías insospechadas. Sólo la tierra roturada es fecunda. Sólo las semillas regadas con lágrimas dan frutos espléndidos de vida, de grandeza y de santidad.

d) EL DOLOR, INSPIRADOR DEL ARTE. Las más bellas producciones de la literatura y del arte se han inspirado en las grandes tragedias de la vida. Las más conmovedoras poesías, las melodías más patéticas, las estatuas más expresivas (Cristos, Dolorosas...), las pinturas más sugestivas son hijas del dolor. «Sólo el dolor—ha dicho Carlyle con frase feliz—ha podido transformar en *divina* una comedia».

5. Finalidad moral del dolor

Las finalidades físicas del dolor no bastan. Las cosas bellas y nobles: el arte, la ciencia, la gloria, son ideales de muy pocos espíritus selectos. La mayor parte de los hombres no se confortan en su dolor con esa clase de ideales. Hay que buscarle finalidades más altas. Por encima del orden físico está el orden moral de la virtud.

646. 1. Belleza de la virtud. El mundo de hoy, materialista y grosero, no aprecia como es debido los bienes espirituales. En todo caso prefiere los de tipo intelectual a los de la virtud. Y, sin embargo, ante Dios y ante los mismos hombres no hay nada que se pueda comparar a la belleza y al valor de la virtud. Ante un Padre Damián, apóstol de los leprosos hasta contagiarse de su terrible mal,

el mundo materialista y ateo no tiene más remedio que descubrirse y bajar la cabeza avergonzado.

647. 2. **Su valor individual y social.** La virtud moral es la base y el fundamento de la vida humana, la garantía indispensable de nuestra felicidad. La sociedad, a su vez, sería imposible sin la virtud. Ya no constituiría una reunión de seres civilizados que tienden a un bien común, sino una jauría de fieras desenfrenadas que se despedazarían mutuamente víctimas de sus egoísmos. Por esto todos se inclinan—de grado o por fuerza—ante la grandeza inconmensurable de la virtud heroica.

648. 3. **Su inviolabilidad.** No hay violencia ni tiranía que nos pueda arrancar el tesoro de la virtud si nosotros no queremos. Al cuerpo se le puede hacer violencia; pero no a la voluntad, que es donde radica la virtud y la fuente de todos sus heroísmos. La virtud no tiene más que un solo enemigo: el pecado, y éste depende enteramente de nosotros.

649. 4. **El dolor y la perfección moral.** Si la perfección moral es el bien más sublime y precioso, y su adquisición o conservación depende enteramente de nosotros (supuesto, naturalmente, el influjo de la gracia divina), no hay esfuerzo ni dolor que no deba aceptarse con gozo para conquistarla, conservarla o aumentarla. Todo aquello que pueda ayudarnos a conseguir nuestra perfección moral y a combatir el pecado, debemos considerarlo como un gran beneficio, como uno de los factores más eficaces de nuestra felicidad.

Tal es el papel del dolor. Es un gran medio de expiación de nuestras culpas pasadas y de prevención contra las futuras, un gran medio de elevación moral.

a) EL DOLOR EXPÍA NUESTRAS CULPAS. Toda violación de la ley ha de ser expiada. La balanza de la divina justicia, desequilibrada por el pecado, ha de volver a su fiel. Y como fue un *placer* desordenado quien la desequilibró, es forzoso que vuelva a su equilibrio por el peso de un *dolor*, que es lo contrario del placer. «Todo se paga», decía Napoleón en Santa Elena. A veces, aquella desgracia que atribuimos a la casualidad o a la mala suerte, no es sino el castigo de alguna culpa pasada, una forma inesperada de expiación. El egoísmo es castigado con el aislamiento; el abuso de la salud, con la enfermedad; la glotonería del placer, con un hambre siempre más grande y turbulenta; los excesos del gozar, con las inevitables renuncias; los goces pecaminosos, con la tristeza negra y profunda del remordimiento.

b) EL DOLOR PURIFICA Y SANA. Así como el oro en el crisol, bajo la acción atormentadora del fuego, gime, chilla y se revuelve en convulsiones de muerte hasta que, soltándose en un supremo esfuerzo del abrazo tenaz de la escoria, corre purificado en una veta de reflejos deslumbradores, así el alma destrozada por el dolor

se libera del fango de la culpa y recobra su antigua belleza y su antiguo vigor. El dolor cura y sana las heridas más rebeldes y los vicios más inveterados. Doblega y vence la violencia de las pasiones y hace más fácil el ejercicio de la virtud. Bajo su enérgica acción, el sensual se hace casto; el orgulloso, humilde; el iracundo, manso; el egoísta, generoso. ¡Cuántos hombres han encontrado el camino de su redención el día en que cayeron enfermos! Ante el culpable que sufre, se nos escapa fácilmente de los labios la dulce palabra del perdón.

El que nos visita y azota con el dolor no es, pues, un tirano que desfoga sus crueles caprichos, sino un juez que castiga las ofensas a la majestad de la ley; un padre que castiga para corregir; un médico que nos receta una medicina amarga para devolvernos la salud.

c) A LOS QUE SE CREEN INOCENTES. «¿Qué delito he cometido para que Dios me trate así?», se atreven a decir algunos insensatos. No advierten que todos somos culpables, porque todos hemos pecado (Rom 5,12). Olvidan que, si alguno dice que no ha pecado, se engaña a sí mismo y la verdad no está en él (1 Io 1,8). Desconfiemos del hombre que se ufana demasiado de poder caminar «con la cabeza alta» sin avergonzarse de nada. Sólo Cristo pudo decir en verdad: «¿Quién de vosotros me argüirá de pecado?» (Io 8,46). Todos los demás hemos de bajar la cabeza y golpearnos el pecho.

Sin embargo, es un hecho que sufren también los inocentes. Pero su sufrimiento tiene una finalidad redentora sublime; constituye para ellos su título supremo de gloria y la garantía más preciosa de una inefable recompensa. ¿Quién más inocente que Cristo? ¿Qué hombre hay que le iguale, ni siquiera que se le acerque, en la intensidad de sus terribles sufrimientos? ¿Y a quién sino a El se le ha dado un nombre sobre todo nombre, a fin de que se arrodillen ante él los cielos, la tierra y los abismos? (Phil 2,10).

650. 5. **El dolor que redime.** La obra redentora de Cristo no terminó del todo con El. Podemos y debemos continuarla nosotros a través de los siglos. Es preciso completar, a fuerza de dolor, «lo que falta a la pasión de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia» (Col 1,24). ¿No queremos sufrir un poco para salvar a nuestros parientes, a nuestros amigos, a nuestros compatriotas? ¿No sentimos en la alegría de nuestras entrañas la soberana fecundidad del dolor alumbrando hijos para el cielo? No es en modo alguno crueldad por parte de Dios asociarnos íntimamente a sus dolores redentores, sino una prueba impresionante de amor y de predilección al querer valerse de nosotros para una empresa tan alta y sublime. Sepamos agradecerlo y besemos la mano que nos bendice con tan inefable recompensa.

651. 6. **El dolor que preserva.** La sirena de la tentación suena con demasiada frecuencia ante nuestros oídos aturdidos. Como un poderoso narcótico trata de obscurecer nuestra inteligen-

cia, debilitar nuestra voluntad, paralizar nuestras energías. Pero Dios, nuestro Padre amoroso, está vigilando alerta, y nos envía el ángel del dolor para apartar las insidias y descubir el engaño. ¿Son los amigos los que constituyen para nosotros un peligro? El procurará alejarlos de nosotros: lo que parece una traición o una negra ingratitud no es muchas veces sino el fruto de la acción misericordiosa de Dios. ¿Es la salud o las riquezas las que pueden comprometer nuestra salvación? Vendrá la enfermedad o el descalabro económico, no como castigo, sino como medicina preservadora de la muerte. Turbados y quizá desesperados, nos creemos juguete de un poder ciego y cruel, y no nos damos cuenta de que, en realidad, estamos en los brazos amorosos de Dios. Abatidos por la aparente desgracia, el dolor nos empuja hacia arriba. Un golpe enérgico, un batir vigoroso de las alas del alma y nos elevamos otra vez a las alturas donde el aire es puro y el cielo sereno ignora las nubes.

652. 7. **El dolor que educa.** El dolor es la escala de oro que nos conduce a las cimas más altas. Sin su ayuda seríamos siempre tierra. Bajo su dirección todas nuestras facultades superiores se desarrollan y perfeccionan. En la escuela del dolor la inteligencia se hace más aguda, vigilante y reflexiva. En ella se madura la preciosa virtud de la prudencia, se adquiere la experiencia de la vida y se comprende su seriedad. «Un hombre no educado por el dolor, permanece siempre niño», ha escrito con acierto un pensador. Y el mismo Séneca escribió: «Nadie me parece más infeliz y desgraciado que el que no conoce la desgracia».

653. 8. **El dolor y la voluntad.** El cumplimiento del deber supone siempre un sacrificio desde el pecado del paraíso. Por eso, requiere siempre una inquebrantable energía y fuerza de voluntad.

Mas ¿cuándo llegaremos a conocer lo que vale la voluntad con relación a los sacrificios impuestos por el deber? Unicamente en el momento de la prueba, cuando la voz del deber nos llama; tan sólo cuando cesan las palabras y han de comenzar los hechos. Entonces se hace la selección entre el oro y el oropel, entre los fuertes y los débiles, entre los valientes y los cobardes. No sabemos dónde está la verdadera virtud hasta que vemos a los hombres decididos a sacrificarlo todo, a perderlo todo, antes que a oponerse a la voz de su conciencia. No sabemos dónde está el verdadero cumplimiento del deber hasta que vemos al hombre honesto renunciar a los honores, a las dignidades y a la fama por no mentir o cometer una injusticia; hasta que vemos al soldado abandonar su casa con todos sus bienes y la familia con todos sus afectos y exponerse a las fatigas, maltratos, heridas y a la misma muerte por la salvación de la patria; hasta que vemos al mártir afrontar impávido las amenazas, las torturas, las cárceles y el suplicio final en defensa de su fe; hasta que vemos al apóstol de la caridad entregar sus riquezas, su libertad y sus energías por el bien de los demás. Estas renuncias e inmolaciones son las que nos permiten, a guisa de

termómetro espiritual, medir la fuerza de resistencia de la virtud y valorar toda la extensión y la grandeza del heroísmo.

El que no está acostumbrado a la renuncia y al dolor, sucumbirá con facilidad ante el ímpetu de sus propias pasiones o los halagos exteriores con que el vicio seductor tratará de apartarle del cumplimiento del deber. Sólo los grandes árboles acostumbrados a los fríos y escarchas del invierno y al calor asfixiante del verano resisten la furia del huracán, que troncha fácilmente los débiles arbustos, y los rayos abrasadores del sol, que agosta las delicadas flores de la tibia primavera.

654. 9. **El dolor y el corazón.** El amor es la vida del alma: «El que no ama, permanece en la muerte» (1 Io 3,14).

Pero hay dos clases de amor. El amor egoísta y sensual, que lo subordina todo al propio *yo* y constituye, en realidad, la negación más completa y absoluta del verdadero amor, y el amor auténtico y verdadero, que ama para hacer feliz al amado y está lleno de ternura, de abnegación y de sacrificio.

Mas ¿cuándo conoceremos si nuestro amor es verdadero o falso? En el momento de las pruebas más dolorosas. La desventura, con todas sus ansias, sus angustias y dolores, es para el corazón como la prueba del fuego. Si queremos saber hasta dónde llega nuestro afecto hacia una persona querida, es necesario verla sufrir, saber que está en peligro, tener la certeza de que la hemos perdido. ¡Cómo sangra entonces el corazón si el afecto echó en él hondas raíces! ¡Qué vacío en el alma, qué soledad, qué frío en torno a nosotros mismos! Sólo la desventura y la desgracia nos permiten valorar toda la profundidad y toda la extensión de los afectos humanos. El que no ha perdido a una persona querida es incapaz de comprender la misteriosa unión de los corazones, aquella divina fusión de las almas que se llama amor.

655. 10. **El dolor y la belleza moral.** Si el dolor nos afina y eleva; si su acción benéfica abraza todas nuestras facultades superiores: el entendimiento, la voluntad y el corazón; si por su medio nos hacemos más prudentes, más fuertes y más afectuosos, no es de maravillar que aquellos que han conocido el dolor y han secundado dócilmente la obra de este artífice divino, alcancen una armonía y una belleza interior totalmente ignoradas por aquellos que no lo han experimentado nunca. La belleza y la armonía del alma, trabajada por el dolor, irradian incluso al exterior y envuelven en su luminosidad el mismo cuerpo del que sufre. El rostro del que ha sabido sufrir noblemente se espiritualiza, por decirlo así; aparece como transfigurado en la gloria de un fulgor fascinante, que conquista las almas e impone el respeto y la admiración de todos. Si el placer, gozado sin medida y sin ley, deforma y embrutece, el dolor, limpia y serenamente afrontado, embellece y transfigura. Las almas, como el incienso, necesitan quemarse en el fuego para esparcir todo su perfume.

656. II. **Valor social del dolor.** Todo cuanto hemos dicho de los males que afligen a los individuos, hay que repetirlo con relación a los que afectan a los pueblos y naciones. Al igual que para los individuos, las desventuras y dolores son para las naciones medios de expiación y de purificación. Se trata de una ley general, que se cumple todavía con más exactitud aplicada a la colectividad que a los mismos individuos particulares; porque a estos últimos les espera después de esta vida la sanción correspondiente a sus actos buenos o malos, mientras que los pueblos y naciones, colectivamente considerados, no existirán en el más allá. Es, pues, acá, en la tierra, donde deben recibir la sanción adecuada.

Sería peligroso querer determinar exactamente cómo son castigadas las culpas de las naciones; pero es innegable que lo mismo en ellas que en los individuos debe salvarse, por medio de adecuadas sanciones, la majestad de la ley moral. Si las naciones fueran más respetuosas con esta ley, se ahorrarían infinitos desastres e innumerables desventuras. Para comprender ciertas convulsiones que destrozan los pueblos y naciones, y ciertas tragedias y catástrofes apocalípticas que ensangrientan la tierra, no basta fijarse únicamente en los factores económicos o políticos, es preciso tener en cuenta los de orden moral y religioso. Hay que remontarse más arriba, hasta encontrar su causa en la despreocupación y el desprecio de la ley moral, única verdadera defensa de la prosperidad y bienestar de los pueblos.

Si las naciones fueran menos ávidas de dominio y menos orgullosas de sus propias fuerzas, no se lanzarían con tanta ligereza a esas terribles aventuras que les proporcionan después tantas desilusiones y que las conducen, con frecuencia, a su extrema ruina. Si no se debilitaran con la corrupción de las costumbres y no hicieran creer, con sus internas discordias, que son incapaces de reaccionar y de luchar virilmente, serían más temidas y harían desistir al enemigo de cualquier veleidad de ataque o de conquista.

¡Cuántos desastres no se ahorrarían a todos si las autoridades del Estado fuesen más previsoras, más enérgicas, más iluminadas; si no mostrasen una vergonzosa y deplorable indiferencia por la religión y la moral, que representan la fuerza más civilizadora y las columnas más sólidas del edificio social!

Para los pueblos y naciones, lo mismo que para los individuos, los sufrimientos y dolores, además de un medio de expiación de sus culpas colectivas, constituyen también un medio excelente de defensa y de elevación. Cuando la atmósfera que respira un pueblo está envenenada, se hace necesaria una tempestad purificadora. Cuando sus llagas son profundas y cancerosas, hay que recurrir a la acción enérgica del fuego. Cuando camina a grandes pasos hacia el abismo de la depravación, no se le puede detener al borde del precipicio más que con una sacudida ruda y violenta. Ciertamente que estos remedios enérgicos suponen para el organismo social el martirio y el dolor; pero en la intención del Señor de las

naciones están destinados a evitar dolores mucho más grandes e irreparables.

6. Finalidad religiosa del dolor

Las finalidades de orden moral que acabamos de recordar brevemente, son muy superiores a las de orden puramente físico que habíamos anteriormente examinado. Pero, con todo, son todavía insuficientes para explicar de manera totalmente satisfactoria el tremendo problema del dolor. La práctica de la virtud heroica es un ideal sublime, ciertamente, pero trasciende casi por completo la pobre debilidad humana si no se la refuerza con un ideal religioso y ultraterreno.

657. 1. **Existencia e importancia de los deberes religiosos.** Existe Dios: existe una vida futura donde cada uno recibirá el premio o castigo que mereció con sus obras; estamos de paso acá en la tierra. Todo arranca de estos principios fundamentales.

a) Si Dios es nuestro primer principio y nuestro último fin, se lo debemos *todo* a El, dependemos enteramente de El, debemos ordenarlo todo a El. Como Señor supremo, le debemos obediencia; como insigne bienhechor, nuestra gratitud más profunda; como padre, el más tierno de nuestros amores.

b) Si existe una vida futura en la cual les está reservada una felicidad inefable a todos los que sepan ganarla con sus buenas obras, no podemos considerar la vida presente como algo absoluto que se busca por sí mismo, como un término, como si fuera nuestra verdadera patria; sino como algo puramente relativo, como un medio, como un lugar transitorio y de destierro.

Los deberes religiosos son sagrados, inviolables, supremos. Se refieren al fin principal de nuestra vida y, por lo mismo, hay que colocarlos en la cumbre de todos nuestros pensamientos y deseos; han de ser el motor de todas nuestras acciones, el fin de todos nuestros esfuerzos.

No hay término medio: o dirigir y encauzar toda nuestra vida hacia el Ser supremo, hacia el más allá, o renunciar—negando a Dios y la vida futura—a explicar el misterio del universo y a destrozar brutalmente los más íntimos deseos y las más entrañables necesidades de nuestra propia alma.

658. 2. **Cómo se les conculca y desprecia.** Es aterrador contemplar el espectáculo que ofrece el mundo en torno a los deberes religiosos. La inmensa mayoría de los hombres viven absolutamente al margen de ellos. Muchísimos los niegan con descaro; otros muchos los olvidan; otros, finalmente, los colocan, por una sacrílega inversión, en el último puesto de su vida.

¿Cuántos son los hombres que tienen una idea exacta de los derechos soberanos de Dios y de la absoluta obligación de respetarlos? ¿Cuántos son los que ponen a Dios en la cumbre de todos sus pensamientos y le hacen objeto de todas sus aspiraciones?

¿Cuántos son los que le aman «con todo su corazón, con toda su alma y con todas sus fuerzas», como manda el primero y más grande mandamiento de su Ley? (Mt 22,37-38). ¿Cuántos son los que hacen subir hasta su trono el incienso de la oración inspirada en la veneración y en la gratitud, el perfume de la observancia escrupulosa y exacta de todas sus leyes? Poquísimos, aun entre los creyentes y piadosos. La mayoría de los hombres no tienen para con Dios otra cosa que frialdad, apatía e indiferencia.

Pero ocurre algo peor todavía. No sólo se olvidan los hombres de la soberanía, inmensos beneficios y amor paterno de Dios, sino que *se avergüenzan de El*. Muchos ocultan en público su fe, como si se tratase de un pecado. Se inclinan ante Dios, pero en secreto, cuando nadie les pueda ver, como si se tratase de una acción humillante, ridícula o deshonrosa.

¿Qué más? Se llega a combatir a Dios, a declararle abiertamente la guerra. Se intenta, sin rodeos ni disimulos, destronarlo, arrancarlo de todas las inteligencias y de todos los corazones. Se hace burla de El y de sus leyes; se le desafía, se le provoca impúdicamente, se le maldice y blasfema, se le llena de insultos e improperios, se le echa la culpa de todos los males y desgracias del mundo. Es imposible imaginar una subversión más total y monstruosa de la honradez, del bien y de la justicia.

659. 3. El castigo de las ofensas hechas a Dios. Es cosa clara que Dios no puede permanecer indiferente ante este monstruoso estado de cosas. Se lo impide su infinita santidad y su infinito amor. Un Dios que permaneciese indiferente a la violación más descarada de todas sus leyes, que permitiese pisotear todos sus derechos sin oposición alguna, no sería digno del nombre de Dios. Una tal actitud no podría calificarse de bondad y de misericordia, sino de debilidad, negligencia e incumplimiento de las leyes indeclinables de la justicia, de la verdad y del bien. Tiene que castigar, y castiga de hecho, inexorablemente a los delincuentes. El dolor es el gran ministro y ejecutor de su justicia.

Y nótese que en este mundo suele ejercitar esa justicia con el máximo rigor, no sobre los individuos, sino sobre los pueblos y las naciones. Hemos indicado más arriba la razón de este fenómeno. Los individuos subsistirán en el más allá, en la otra vida, y allí recibirán cumplidamente el premio o castigo por sus obras personales; pero las naciones, en cuanto tales, se refieren únicamente a esta vida, y en ella han de sufrir el premio o el castigo merecido por sus buenas obras o por sus crímenes nefandos.

Es un hecho que no admite la menor duda: si los individuos y las naciones dejaran de ofender a Dios, desaparecerían automáticamente la casi totalidad de los dolores y sufrimientos que les afligen. Solamente subsistirían aquellas penalidades inherentes a la naturaleza humana caída por el pecado de origen y aquellas otras que tienen por objeto abrillantar más y más un alma inocente, hasta elevarla a la cumbre de la perfección y de la santidad.

660. 4. **Los caminos de la justicia divina.** Para castigar la rebelión y la ingratitud de los hombres, no tiene Dios necesidad de recurrir siempre a sanciones extraordinarias y a intervenciones excepcionales. En las leyes ordinarias con las cuales gobierna a las criaturas, existen los elementos suficientes para hacer sentir a los hombres el peso de su autoridad y para alcanzar el fin sapientísimo de su infinita justicia.

El hombre que se olvida de Dios, que se rebela y se aleja de El, encuentra en su propia culpa la más grave y terrible sanción. Dios es la luz verdadera, la verdadera riqueza, la verdadera libertad. El que se aleja de El, perdiendo la gracia y sus auxilios, cae en la obscuridad, en la miseria, en la esclavitud. Esclavo de sus pasiones, de las malas compañías, de sus hábitos viciosos, el hombre rebelde a Dios se encadena a un yugo incomparablemente más pesado que el leve y suave del Padre celestial. Abandonado a sus propias fuerzas, pide en vano a la ciencia la luz para explicar el universo y guiarse en el difícil camino de la vida; sin la luz del Infinito, todo es obscuro, misterioso e insoluble. Lejos del Bien supremo, pide en vano a los placeres, a los honores y al afecto de sus semejantes el alimento para sosegar el hambre devoradora que consume su alma. Pero ésta aumenta, en vez de extinguirse; se irrita, en vez de calmarse. Cada uno de los bienes que le ofrecen las criaturas a su corazón es como una piedra arrojada a los abismos del océano. El corazón del hombre tiene una sed ardiente del Infinito, y nada inferior a El podrá disminuirla o apagarla.

Y esto que sucede al individuo se verifica de manera más visible todavía en los pueblos y naciones. La apostasía de Dios, que es su mayor delito, trae consigo fatalmente los más horribles desastres, las más espantosas ruinas. No hemos de buscar en otra parte la explicación adecuada y el último porqué de las grandes guerras y cataclismos internacionales que han azotado de continuo a la humanidad pecadora apartada de Dios.

661. 5. **El dolor nos retorna a Dios.** Esa es la finalidad amorosísima que Dios intenta con él. Cuando todo está tranquilo a nuestro alrededor, cuando todas las cosas salen a medida de nuestros deseos o caprichos, cuando el éxito viene a sonreírnos, acabamos por creer que somos dueños absolutos de nuestros destinos y que nos bastamos a nosotros mismos. Olvidando al verdadero Dios, nos fabricamos ídolos que se llaman belleza, riqueza, poder, ambición, placer, etc., y les adoramos como al mismo Dios. Olvidados de la realidad suprema, nos abandonamos a las ilusiones y a la pequeñez inconmensurable del mundo sensible. Es entonces cuando nuestro verdadero Padre, que está en el cielo, nos visita y azota con el dolor para despertarnos de nuestro mortal adormecimiento. Cuando se derrumban estrepitosamente los ídolos, cuando todo tiembla bajo nuestros pies, cuando todo amenaza ruina, caen de nuestros ojos las vendas del orgullo y adquirimos de nuevo la conciencia de nuestra pequeñez y fragilidad. Cuando el peligro se presenta ame-

nazador y las ayudas y recursos humanos nos faltan por completo o aparecen claramente insuficientes, la oración brota espontánea de los labios y del corazón y nos volvemos hacia la bondad infinita de nuestro Padre del cielo. Con las alas del dolor, el alma se remonta de nuevo a Dios.

662. 6. **El dolor nos recuerda que esta vida no es la vida.** Es un hecho que, cuando el mundo nos sonríe, nos olvidamos del cielo. Cuando el destierro es muy dulce, se le toma por la patria. Si el hombre no tuviera nunca nada que sufrir, se haría terreno y se olvidaría de sus destinos eternos. El dolor nos trae la nostalgia de la patria y aviva en nuestras almas el deseo del infinito.

Contra esta doctrina tan santa y consoladora pueden ponerse, sin embargo, algunas objeciones que vamos a examinar cuidadosamente a continuación.

663. 7. **Una grave dificultad: la prosperidad de los malvados.** Si el dolor, como hemos dicho, es consecuencia, la mayor parte de las veces, de la violación de la ley divina, ¿cómo se explica el hecho tan frecuente de la espléndida prosperidad de los malvados? En este mundo suelen triunfar los hombres sin conciencia y sin honor, los que hacen caso omiso de la ley moral en sus negocios y empresas, los que para nada tienen en cuenta los postulados más elementales de la justicia, los impíos y ateos, los políticos de ideas malsanas y revolucionarias, etc., etc. ¿Cómo se explica todo esto?

La solución es muy fácil y sencilla. No hay hombre tan malo que no tenga algo de bueno, ya que la maldad absoluta no existe ni puede existir, como quedó demostrado más arriba al exponer la filosofía del mal. Y como Dios es infinitamente justo y no quiere dejar sin recompensa las buenas acciones, cualquiera que sea la persona que las realice, *premia en esta vida las pocas cosas buenas que hacen los malvados y perversos*—a base de esa prosperidad y triunfo puramente humano y temporal—, reservándoles para la eternidad el castigo de los crímenes horrendos que cometen. Por eso se ha dicho que no hay peor señal de eterna reprobación que el triunfo del malvado en medio de sus desórdenes y crímenes. ¡Ay del malvado que triunfa! Es señal casi infalible de que le aguarda un porvenir espantoso más allá de esta vida fugaz y transitoria. El se ríe de todo esto y lanza su carcajada volteriana sobre el que trate de recordárselo; pero su insensatez y locura, su olímpico desprecio de las verdades de la fe, no cambia absolutamente en nada la realidad objetiva de las cosas. Todo continúa igual: Dios existe, existe la otra vida y existe la divina justicia que le castigará inexorablemente. Un hombre tan poco sospechoso de «fanatismo religioso» como Juan Jacobo Rousseau llegó a escribir en un momento de sinceridad: «Si no tuviera otra prueba de la existencia de Dios y de los premios y castigos ultraterrenos que contemplar en esta vida el triunfo del malvado y la opresión del justo, exclamaría sin género alguno de duda: Dios existe; nada termina con la vida, todo vuelve al orden con la muerte».

664. 8. **Otra gran dificultad: las tribulaciones de los buenos.** En realidad, esta nueva dificultad está ya resuelta con lo que acabamos de decir. Si es verdad que no hay hombre tan malo que no tenga algo de bueno, también lo es que no hay hombre tan bueno que no tenga algo de malo. El concilio de Trento definió expresamente que sin un auxilio especialísimo de Dios—como el que recibió la Santísima Virgen María—nadie puede pasar su vida entera sin cometer, al menos, algún pecado venial (cf. D 833). Es muy justo, pues, que Dios castigue en esta vida esas pequeñas flaquezas de sus fieles servidores y amigos, reservándoles para la eternidad el premio de sus muchas buenas obras.

Aparte de esta razón existe otra básica y fundamental. En virtud del dogma de la *comunión de los santos*, el dolor y sufrimiento de los buenos tiene una finalidad altísima y sublime: continuar a través de los siglos la misión redentora de Cristo, completando lo que falta a su pasión por el bien de su cuerpo que es la Iglesia (cf. Col 1,24). Es señal de gran predilección por parte de Dios el escoger un alma inocente para hacerla *víctima* por los pecadores. Ciertamente que en este mundo quedará aplastada por el dolor. Pero no olvidemos que «el sufrir pasa, pero el haber sufrido por Dios no pasará jamás». En el cielo bendecirán eternamente a Dios por aquellos sufrimientos del destierro, que les han merecido la gloria inefable que disfrutarán eternamente en compañía de las almas que arrancaron del poder de Satanás con su heroico sufrimiento.

665. 9. **La muerte precoz de los buenos.** He aquí otro caso particular de la economía del plan divino que acabamos de describir. ¿Por qué permite Dios que la muerte venga a segar en flor, en plena primavera de la vida, una vida inocente, llena de risueñas esperanzas? La explicación es todavía muy sencilla. Dios es nuestro Padre amorosísimo. Nada permite ni permitirá jamás que no sea para nuestro mayor bien. Cuando arranca al cariño de los suyos una de estas vidas jóvenes, tronchadas en flor, será por razones muy serias, por motivos absolutamente superiores a los pobres cálculos humanos. Dios ve el futuro con mayor claridad que nosotros el presente. ¿Quién puede asegurarnos que ese joven lleno de virtudes angelicales hubiese perseverado así toda su vida? ¿Y si más tarde se hubiera desviado por los caminos del mal y hubiese desembocado en el abismo de la eterna desesperación? La vida terrena es un mero pretexto para alcanzar la vida eterna, no tiene valor alguno sino en función de la eternidad. Adoremos en silencio los planes de Dios y no abriguemos jamás en nuestro pecho la menor duda de que nos ama con ternura y nos gobierna con infinita sabiduría. Por otra parte, sería el colmo de la insensatez y de la locura lamentar que un ser querido, terminada la travesía borrascosa de la vida terrena, haya entrado para siempre en el puerto de seguridad y haya saltado por fin, triunfante y victorioso, a las playas de la eternidad bienaventurada.

B. La solución práctica del cristianismo

En la sección anterior hemos examinado los elementos fundamentales de la solución *teórica* del problema del dolor que nos ofrece el cristianismo. Vamos a completar ahora, brevemente, esa solución examinando los elementos fundamentales de orden *práctico*. Examinaremos los siguientes puntos:

1.º Modo de aliviar el dolor.
2.º La resignación cristiana.
3.º El amor al dolor.
4.º La victoria final sobre el dolor.

1. Modo de aliviar el dolor

666. Es perfectamente legítimo, desde el punto de vista cristiano, luchar contra el dolor y tratar de aliviarle en lo posible por todos los medios lícitos a nuestro alcance. Esta doctrina se desprende con toda claridad de las palabras y ejemplos del mismo Cristo. En la oración brotada de sus divinos labios nos enseñó a pedir a Dios «que nos libre de todo mal», y de suyo, el dolor es un mal aunque se puedan extraer de él grandes bienes, como hemos visto. Y, en su mortal agonía de Getsemaní, el divino Mártir oró de esta manera: «Padre, si es posible, que pase de mí este cáliz; pero no se haga como yo quiero, sino como tú lo quieres» (Mt 26,39).

Dios conoce muy bien el pobre corazón humano y por eso alterna los dolores con las alegrías. Sabe que nuestra pobre flaqueza humana no resistiría el peso continuo e ininterrumpido del dolor, a menos de una gracia especialísima que suele conceder a las almas escogidas por El, con particular predilección, para convertirlas en *víctimas* por la salvación de sus hermanos pecadores.

667. 1. **Combatir sus causas.** El medio más eficaz para aliviar el dolor es combatir sus causas. Hemos hablado largamente de ellas en la sección anterior. Un repaso frecuente de aquellas páginas contribuirá eficazmente a consolar nuestras almas y aliviar en gran escala nuestros dolores y sufrimientos.

668. 2. **El consuelo de las lágrimas.** Llorar no es pecado, ni siquiera una debilidad. Revela, por el contrario, grandeza de alma. El llanto espontáneo ante la desgracia ajena es signo inequívoco del afecto que profesamos al que sufre o de la compasión que nos inspira. El mismo Cristo quiso santificar las lágrimas cuando lloró sobre el sepulcro de su amigo Lázaro (Io 11,35) y sobre la ciudad de Jerusalén al prever los desastres que iban a caer sobre ella en castigo de su obstinación al no quererle reconocer como su Mesías salvador (Lc 19,41).

Santo Tomás prueba hermosamente que las lágrimas alivian el dolor:

«Las lágrimas y los sollozos—escribe [1]—alivian naturalmente la tristeza, y esto por dos razones:

[1] Cf. I-II 38,2.

a) Primera, porque todo lo nocivo, reconcentrado interiormente, aflige más. sobreexcitando la atención del alma sobre ello; al paso que, cuando transciende al exterior, la atención del alma se divide al tender igualmente hacia fuera, atenuándose así el dolor interno. Por eso los hombres sumidos en tristeza logran mitigarla manifestándola exteriormente por el llanto o los sollozos y también por la palabra.

b) Segunda, porque siempre la operación connatural al hombre, según la disposición del momento, le es deleitable; y el llanto y los gemidos son operaciones connaturales al triste o dolorido y, por lo mismo, se le hacen deleitables. Por tanto, como toda delectación mitiga de algún modo la tristeza o el dolor, se sigue que por el llanto y los sollozos se alivia la tristeza».

Lloremos, pues, cuando nos visite el dolor. Derramemos esa «sangre del corazón» que aliviará el peso interior que nos oprime. Pero no nos olvidemos de mirar al cielo a través del cristal de nuestras lágrimas y de bendecir a Dios, que nos visita con el dolor para abrillantar nuestras almas como el oro en el crisol.

669. 3. **El trabajo material o intelectual absorbente.** Por una ley psicológica perfectamente explicable, se sufre tanto más cuanto mayor conciencia tengamos de nuestro dolor, cuanto más profunda y largamente reflexionemos sobre los dolores que nos afligen. Los dolores presentes se aumentan con el recuerdo de los dolores pasados y se agigantan, sobre todo, ante el espectro de los que nos amenazan inexorablemente en el futuro.

En vista de esta ley psicológica indiscutible, todo aquello que pueda contribuir a absorber nuestra atención apartándola del objeto del dolor, servirá sin duda alguna de alivio y de consuelo. El estudio profundo de los problemas científicos o la contemplación de los grandes misterios del pensamiento y de la vida transportan el espíritu, al menos momentáneamente, fuera de las luchas y miserias humanas y alivian el dolor y la angustia, la pena y desaliento que de ellas se derivan a nuestra alma [2]. Las mismas ocupaciones materiales, cuando son absorbentes, nos reportan idénticos beneficios. Por eso la ociosidad, que es la madre de todos los vicios, lo es también con frecuencia de la neurastenia y de la locura.

El mismo sueño y ciertas prácticas higiénicas (baños, duchas frías, etc.) ejercen sobre el organismo humano una acción sedante y tranquilizadora que disipa muchas veces las nubes tormentosas del dolor [3].

670. 4. **El placer y la alegría.** Al cristiano no le está prohibido en modo alguno el placer honesto y la alegría sana. Es el mismo San Pablo quien nos empuja con insistencia a la alegría espiritual: «Alegraos siempre en el Señor; de nuevo os lo digo: alegraos» (Phil 4,4). La alegría cristiana—la más auténtica y verdadera, puesto que brota de lo más hondo de un alma limpia y de un corazón puro—no tiene más límites que los del deber, la obediencia, la higiene del cuerpo y del alma, el amor de Dios y del prójimo.

[2] Cf. I-II 38,4.
[3] Cf. I-II 38,5.

Una sana diversión, un espectáculo sano y agradable, la práctica moderada de los deportes, el trato amistoso con nuestros semejantes, y otras mil cosas por el estilo son perfectamente lícitas y pueden contribuir poderosamente a aliviar nuestros dolores y amarguras. En esto, como en todo lo humano, la virtud está en un equilibrado término medio: ni demasiado, ni demasiado poco. Es un vicio pernicioso la disipación y la alegría excesiva e inmoderada; pero no es menor la misantropía exagerada, que rehúye el trato normal con nuestros semejantes y considera vitandas las más legítimas y nobles expansiones del espíritu y del corazón.

671. 5. **El consuelo del amor fraterno.** Si el sufrir es siempre duro, sufrir a solas es mucho más horrible. Abandono, olvido, soledad, ingratitud..., ¡qué palabras tan tristes y amargas para el pobre corazón humano!

Santo Tomás expone con su clarividencia acostumbrada de qué manera el dolor y la tristeza se mitigan por la compasión de los amigos. He aquí sus palabras [4]:

«El que un amigo se conduela de nuestras tristezas es naturalmente consolador, y esto por dos razones:

a) La primera, porque, siendo propio de la tristeza el apesadumbrar, viene a ser como una carga, de la cual procura ser aliviado el que la sufre; y, por lo mismo, cuando uno ve que otros se contristan de su tristeza, fórmase cierta idea de que aquella carga la llevan con él, como si se esforzaran en aligerársela, y, en consecuencia, soporta como más llevadera la carga de la tristeza, de modo semejante a lo que ocurre con las cargas materiales.

b) La segunda razón y más convincente es porque, en el hecho mismo de que los amigos se contristen con él, conoce que es amado por ellos, lo cual le sirve de satisfacción, como es evidente. Y como toda satisfacción mitiga la tristeza, se sigue que el amigo que se conduele de nuestra tristeza alivia nuestro dolor».

Es un hecho muy real, que confirma la experiendia diaria. El pobre corazón humano tiene sed de amor y experimenta un gran consuelo al sentirse amado.

672. 6. **Consolar es consolarse.** Hay otro procedimiento muy eficaz para aliviar nuestros dolores, y es tratar de aliviar los del prójimo. Consolar es consolarse. Por dos razones muy sencillas: primera, porque es el premio de la caridad, que se recibe inmediatamente en el corazón; segunda, porque hace olvidar nuestros dolores al compararlos con los del prójimo.

El egoísta que se cierra en su dolor, que no piensa más que en sí mismo y no se preocupa de otra cosa que de su propio sufrimiento, lo ve crecer y agigantarse por momentos. Mientras que la apertura hacia los demás para compadecernos de sus dolores refluye sobre nosotros en forma de alivio, porque representa una especie de desahogo y de saludable distracción.

Consolar al triste es una de las obras de misericordia más her-

[4] Cf. I-II 38,3.

mosas y uno de los deberes cristianos más sublimes. Pero para que alcance toda su eficacia y consiga limpiamente todo su valor y mérito ante Dios es preciso que reúna las debidas cualidades. Son, principalmente, las siguientes:

a) ORDEN. Aunque el cristiano ha de estar siempre dispuesto a aliviar todas las miserias de sus hermanos los hombres, no está obligado ni le sería posible atender personalmente a todos los desgraciados. En el ejercicio y práctica de la caridad debe guardarse un orden, establecido por la naturaleza misma de las cosas. Hay que atender preferentemente a los más próximos a nosotros: familiares, amigos, compatriotas; a los que son más dignos de ayuda por sus dotes y costumbres; a los más necesitados del socorro ajeno por sus mayores indigencias o especiales necesidades.

b) GENEROSIDAD. Hay que atender a nuestros hermanos con prontitud, con alegría, con generosidad. El consuelo puede traducirse en una limosna de dinero, de verdad y de amor. Hasta los más pobres pueden dar un buen consejo, pronunciar unas palabras amables, prestar un pequeño servicio, tener una pequeña atención. La generosidad se olvida de sí misma para atender las necesidades de los demás.

c) DELICADEZA. No siempre es conveniente una palabra de consuelo o un buen consejo cuando vemos claramente que nuestro prójimo no está preparado para recibirlo en aquel momento o en aquellas circunstancias. Hay que saber esperar la ocasión oportuna, con tacto, con discreción y delicadeza. Son muchos los que se prodigan voluntariamente sobre sus hermanos infelices con el fin de llevarles un consuelo; pero lo hacen de manera tan inoportuna y desgarbada, con tan poco tacto y delicadeza, que hacen perder a su consuelo casi toda su eficacia.

d) SINCERIDAD. Nada de fórmulas convencionales. La caridad cristiana brota del corazón. El consuelo que se da por ambición, por interés, por fines indignos; el que sirve de máscara para ocultar el propio egoísmo, más que un alivio constituye un insulto al que sufre, una vergonzosa profanación de la caridad cristiana. Según el espíritu del Evangelio, debemos amar a los infelices no porque puedan sernos útiles sirviendo de instrumentos para nuestros designios o de pedestal para nuestra ambición o vanidad, sino porque son hijos de Dios como nosotros y son amados por El. Nuestro amor al prójimo ha de ser una reproducción y copia del amor de Cristo, que «nos amó y se entregó por nosotros en oblación y sacrificio a Dios de suave olor» (Eph 5,2).

Siendo esto asi, está bien claro el concepto que deben merecernos esas llamadas «fiestas de sociedad» organizadas con «fines benéficos»; v. gr., para socorrer a los ancianos de un asilo o a los enfermos de un hospital. Esos «bailes benéficos» en los que se derrocha el champán, se lucen «vestidos» (mejor se llamarían «desnudos») femeninos que cuestan una fortuna, se lanzan carcajadas histéricas y se prolongan hasta las primeras luces del amane-

cer, son una bofetada y un insulto a los que sufren, una ridícula caricatura de la caridad cristiana y un mitin comunista organizado por los propios burgueses.

673. 7. **El consuelo que viene de lo alto.** Pero por encima de todos estos consuelos humanos, es indudable que el más eficaz y confortante es el que ha de venirnos de lo alto. Para que el consuelo sea pleno y el alivio vigorice totalmente las fuerzas del alma es preciso que quien lo proporcione comprenda la grandeza e intensidad de nuestros dolores sin necesidad de explicárselos detalladamente; es necesario que sea inmensamente bueno y generoso, dulce y paciente; que nos ame sin restricción y sin reservas, sin segundas intenciones, sin fallos desconcertantes; es necesario que tenga en su mano los medios oportunos para venir eficazmente en nuestro auxilio; que nos sepa iluminar en nuestras oscuridades e incertidumbres, animarnos en nuestras desolaciones, alentarnos en nuestros desfallecimientos, remediar nuestras amarguras, ungir con bálsamo nuestras llagas; que pueda protegernos contra todas las amenazas, defendernos de todos nuestros enemigos, liberarnos de todos los peligros...

Es indudable que sólo Dios cumple todas estas condiciones. Para encontrar un afecto y una ayuda semejante es necesario levantar los ojos al cielo y refugiarse, por medio de la inefable efusión de la plegaria, en los brazos de nuestro Padre que está en el cielo. Por eso el apóstol Santiago nos advierte en su maravillosa epístola: *¿Está afligido alguno entre vosotros? Pues que haga oración* (Iac 5,13). El profeta David nos asegura que Dios oye siempre el clamor de los justos y los libra de todas sus angustias (Ps 33,18). San Pablo nos recuerda que *Dios es el Padre de las misericordias y Dios de todo consuelo, que nos conforta y consuela en todas nuestras tribulaciones* (2 Cor 1,3-4). Y el mismo Cristo nos dice a todos con inefable ternura: *Venid a mí todos los que estáis fatigados y cargados, que yo os aliviaré* (Mt 11,28).

Esta es la promesa divina, ésta es la palabra de Dios, que no engaña. Lo han experimentado así todos cuantos han abierto sus labios y su corazón a la plegaria ardiente, humilde y confiada.

2. La resignación cristiana

674. 1. **Inevitabilidad del dolor.** Acabamos de indicar algunos de los medios más eficaces para prevenir o aliviar el dolor. Pero hemos de convencernos plenamente que nunca serán del todo infalibles y eficaces. El dolor es inevitable en este valle de lágrimas y de miserias. Es el patrimonio fatal de la humanidad caída por el pecado de origen y el destino insoslayable de cada uno de los hombres. La muerte será el epílogo final de esta etapa de dolores y sufrimientos inevitables.

675. 2. **La desesperación no remedia nada.** Es inútil tratar de rebelarse contra el dolor inevitable. En vez de atenuarlos no

haríamos sino aumentar nuestros sufrimientos. La desesperación no nos devolvería la salud perdida, no remediaría nuestra ruina económica, no nos reconquistaría un afecto perdido, no nos devolvería los seres queridos que la muerte se llevó. Lo único que lograríamos con ella sería debilitar más y más nuestras fuerzas quebrantadas, irritar mayormente nuestra sensibilidad, volver más profundas y peligrosas nuestras heridas.

676. 3. **Tampoco sirve la resignación estoica.** ¿Encontraríamos el remedio en el extremo opuesto a la desesperación, o sea en la aceptación pasiva del dolor, en una indiferencia estoica, en un encogerse de hombros sin ninguna resistencia y sin ninguna reacción? Es evidente que no. Esa actitud estoica, sin motivos más elevados, además de irracional es imposible en la práctica. Es irracional, porque nuestra dignidad humana tiene derecho a conocer el porqué de los sacrificios que se nos imponen. Y aunque esta adaptación ciega no condujese al embrutecimiento del hombre, no es tan fácil y llana como cree la filosofía estoica. Detrás de esa aparente apatía, de esa habitual incapacidad de reaccionar, se esconde siempre una tempestad amenazadora; y, a veces, basta un minúsculo incidente para que estalle con violencia tanto mayor cuanto más larga fue la calma aparente que la precedió.

677. 4. **El fatalismo tampoco es solución.** ¿Nos consolaremos pensando que el sufrimiento es una ley impuesta a todos los humanos por un poder supremo, ciego e inexorable, cuyos decretos son inapelables y que aplasta todo cuanto trate de oponérsele? Además de una herejía, esa actitud intelectual es una insensatez, que no remediaría nada. El suicidio, permitido y practicado con tanta frecuencia por los estoicos, que profesaban este ciego fatalismo, demuestra con toda certeza que la calma y serenidad que les inspiraba eran solamente aparentes; demuestra que el dolor sufrido sin esperanza se llama desesperación.

678. 5. **La resignación cristiana.** Bien distinta es la actitud del verdadero cristiano. No permanece pasivo ante el dolor propio o ajeno y procura prevenirlo con todos los medios lícitos de que dispone. Y cuando se siente alcanzado por él, no permanece impasible a sus estragos, no intenta cubrir con orgullo su debilidad: llora, gime, pide socorro a Dios. Pero, si llora, no se desespera; si gime, no se rebela; si pide ayuda, no pretende obtenerla siempre.

Cuando todos los recursos humanos se han venido abajo, cuando la ciencia y el amor se han declarado impotentes, el cristiano tiene todavía un refugio. Para él, el cielo no está vacío. En él vive un Dios bueno, sabio y omnipotente, del cual dependen todos los acontecimientos de la vida, todos los fenómenos del universo. Un Dios que conoce nuestras miserias, oye nuestras voces de auxilio y puede, si lo cree útil, socorrernos y consolarnos. Inefable en sus consejos, incomprensible en sus designios, vigila todos los caminos humanos (Ier 32,19). Y cuando la oración no es oída en seguida, el

cristiano no se desanima: vuelve a pedir ayuda con más fe, con más fervor, con más grande pureza de intención. Y si, finalmente, se malogra todo ello y no obtiene respuesta alguna a su plegaria, sabe bajar la cabeza y aceptar con serena resignación los designios inescrutables de Dios, que es el más amoroso de los padres.

679. 6. **Los motivos de la resignación cristiana.** Todos ellos se cifran y compendian en dos sublimes dogmas del cristianismo: Dios es nuestro padre y nuestro redentor.

a) Es nuestro padre, tierno y afectuoso, que, si tiene cuidado de todas sus criaturas—hasta de las hojas de los árboles y de las aves del cielo—, lo tiene especialísimo del hombre, su criatura predilecta. Es un padre providente, que nos suministra el pan de cada día y las demás cosas de que tenemos necesidad. Un padre misericordioso, siempre pronto a abrir sus brazos a los hijos arrepentidos.

b) Es también nuestro redentor. La fe nos enseña que Dios nos ha amado tanto que nos dio a su Hijo Unigénito (Io 3,16); y que ese Hijo único quiso tomar sobre sí todas nuestras miserias humanas y sufrir dolores atroces hasta morir desnudo en una cruz por salvarnos a nosotros de los horrores de una muerte eterna.

No podemos dudar un momento, después de estas pruebas inequívocas, que Dios nos ama infinitamente; y que si permite que vengan sobre nosotros tribulaciones y dolores, es, sin duda alguna, por nuestro bien. El dolor expía nuestras culpas, nos llena de méritos, nos eleva hasta el cielo. Son estos motivos poderosísimos los únicos verdaderamente eficaces para llevar con resignación y hasta con alegría las cruces que Dios, nuestro Padre, se digne enviarnos para nuestro mayor bien.

3. El amor al dolor

680. 1. **En pos de Cristo.** A los discípulos auténticos de Jesucristo no se les pide tan sólo sufrir con paciencia y resignación las inevitables tribulaciones de la vida. Se les pide algo mucho más elevado y sublime todavía. Se les pide, si quieren seguir hasta sus últimas consecuencias el camino que les trazan las huellas ensangrentadas de su divino Jefe, que, a imitación suya, *amen el dolor* y se abracen espontáneamente a la cruz. «El que quiera venir en pos de mí—ha dicho el Maestro—, niéguese a sí mismo, tome su cruz de cada día y sígame» (Mt 16,24). Y en otro lugar: «El que no toma su cruz y viene en pos de mí no puede ser mi discípulo» (Lc 14,27).

Este llamamiento divino no cayó en el vacío. Las almas nobles que, iluminadas por Dios, han comprendido la sublime grandeza de su vocación cristiana, se han clavado voluntariamente con Cristo en la cruz (Gal 2,19) y no han querido gloriarse de otra cosa que de la cruz de su Maestro (Gal 6,14). Por amor a la cruz, millares y millones de cristianos han renunciado voluntariamente a los placeres más lícitos y han impuesto grandes sacrificios a su propia voluntad. Han dicho adiós a los honores, las riquezas, las comodidades de la

vida, y han poblado los desiertos y los monasterios. Han abandonado la patria y han marchado a regiones lejanas habitadas por pueblos salvajes, infestadas de animales feroces, flageladas por climas insanos, y han afrontado alegremente privaciones, persecuciones, cárceles y, finalmente, la muerte. El Calvario se ha convertido en la meta ideal de la peregrina humanidad cristiana.

En contra de lo que el mundo cree, la mortificación cristiana voluntaria, realizada por amor a Cristo y con el deseo ardiente de asociarse a su pasión redentora, es una fuente inagotable de alegrías y consuelos inefables. Cuando el alma se apasiona de veras por el dolor, le ha dado—por una extraña paradoja—el golpe mortal definitivo: «He llegado a no poder sufrir—decía Santa Teresita del Niño Jesús—, porque me es dulce todo sufrimiento», y muchos siglos antes había escrito San Pablo: «Sobreabundo de gozo en medio de mis tribulaciones» (2 Cor 7,4).

Es una ley psicológica, que confirma cada día la experiencia, que el sacrificio realizado por amor pierde casi toda su dureza y se convierte en verdadera alegría cuando el amor es intenso y sincero. Todos los que aman de verdad saben por experiencia propia cuán dulce es sufrir por la persona amada; que el sacrificio da a los frutos del amor un sabor y un aroma divinos y que nada hay más bello, sublime y elevado en la vida que amar y sentirse amado en el sacrificio. Y si el amor humano produce estos efectos admirables, ¿qué de particular tiene que el sacrificio inspirado por el más alto de los amores, el amor a Dios, constituya para los santos un manantial inagotable de alegrías y deleites inefables?

No es empresa fácil, sin embargo, escalar estas alturas. La cima dolorosa del Calvario no se convierte en un Tabor de gloria de buenas a primeras. Supone un largo proceso de purificación del alma y unas luces cada vez más vivas sobre el precio infinito del dolor y el valor inmenso del sacrificio. El alma generosa y fiel va ascendiendo poco a poco la escarpada pendiente y sólo a costa de grandes esfuerzos y de superar etapas de desfallecimiento y flaquezas logra coronar, por fin, la cumbre de la montaña del dolor, en la que éste desaparece finalmente para convertirse en gozo.

2. **Grados de amor al sufrimiento.** Para ayudar a las almas generosas y ardientes a escalar esas grandes alturas a que lograron remontarse los santos, vamos a describir a continuación los principales grados y las etapas más importantes del amor al sufrimiento y a la cruz [1].

681. 1.º NO OMITIR NINGUNO DE NUESTROS DEBERES A CAUSA DEL DOLOR QUE NOS PRODUCEN. Este es el grado inicial, absolutamente necesario a todos para la simple conservación del estado de gracia. El que omite un deber *grave* (v.gr., la audición de la santa misa en día festivo, el ayuno o la abstinencia en los días señalados por la Iglesia, etc.) sin más razón que la molestia o incomodidad

[1] Trasladamos aquí—en parte—lo que escribimos en nuestra *Teología de la perfección cristiana* 4.ª ed. (BAC, Madrid 1962) n.183.

que su cumplimiento le causaría, comete un pecado mortal y se aparta de Dios, perdiendo la gracia.

Pero, aun tratándose de deberes *leves*, cuya omisión no comprometería nuestra unión con Dios por la gracia santificante, es preciso a toda costa llevarlos a cabo a pesar de todas nuestras repugnancias en contrario.

682. 2.º ACEPTAR CON RESIGNACIÓN LAS CRUCES QUE DIOS PERMITE O NOS ENVÍA. El cumplimiento de nuestros deberes y obligaciones, a pesar de la molestia que pueden ocasionarnos, constituye ya un grado muy meritorio en la práctica del amor a la cruz. Pero es más perfecta todavía la plena aceptación de las cruces que Dios nos envíe directamente o permita que vengan sobre nosotros: enfermedades, persecuciones, frío, calor, humillaciones públicas, trabajos duros e inesperados, etc., etc. Todo ese cúmulo de pequeñas contrariedades que constituye la trama de nuestra vida cotidiana tiene un alto valor de santificación si sabemos aceptarlo con amor y resignación como venido de la mano de Dios.

683. 3.º PRACTICAR LA MORTIFICACIÓN VOLUNTARIA. La aceptación resignada de las cruces que Dios nos envía es ya un grado muy estimable de amor a la cruz, pero supone *pasividad* por parte del alma que las recibe. Más perfecto aún es tomar la iniciativa; y, a pesar de la repugnancia que la naturaleza experimenta, salirle al paso al dolor practicando voluntariamente la mortificación cristiana en todas sus formas.

No puede darse una norma fija y universal para todos. El grado e intensidad de la mortificación voluntaria lo irá marcando en cada caso el estado y situación del alma que se va santificando. El Espíritu Santo, a medida que el alma vaya correspondiendo a sus inspiraciones, se mostrará cada vez más exigente, pero al mismo tiempo aumentará también sus fuerzas para que pueda llevarlas perfectamente a cabo. Al director espiritual corresponde vigilar los pasos del alma, no imponiéndole jamás sacrificios superiores a sus fuerzas actuales, pero guardándose muchísimo de cortar sus ansias de inmolación obligándola a arrastrarse como un sapo en vez de dejarla volar como las águilas. Contraería con ello una gran responsabilidad y no quedaría sin castigo de Dios, como advierte severamente San Juan de la Cruz [1]. El cilicio, las disciplinas, la cadenilla, los ayunos y abstinencias, la escasez de sueño y otras austeridades por el estilo han sido practicadas por todos los santos; y en mayor o menor escala, según sus fuerzas y disposiciones actuales, tienen que practicarlas todas las almas que aspiren seriamente a la santidad. No hay otro camino para llegar a ella que el que nos dejó trazado Jesucristo con sus huellas ensangrentadas hacia el Calvario.

684. 4.º PREFERIR EL DOLOR AL PLACER. Todavía hay algo más perfecto que la simple práctica de mortificaciones voluntarias: es apasionarse tanto por el dolor, que *se le desee y ame* prefiriéndolo

[1] Cf. *Llama* c.3 30-62.

al placer. Por más contrario que esto sea a nuestra pobre naturaleza, los santos han logrado escalar estas alturas. Llega un momento en que sienten horror instintivo a todo lo que pueda satisfacer sus gustos y comodidades. No se encuentran a gusto más que cuando se ven completamente sumergidos en el dolor. Cuando todo les sale mal y todo el mundo les persigue y calumnia, se regocijan y dan gracias al Señor con todo su corazón. Si triunfan o les aplauden, se echan a temblar, como si Dios permitiera aquellas cosas en castigo de sus pecados. Apenas se dan cuenta ellos mismos del heroísmo que todo esto supone; tan familiarizados están con el dolor, que sentir sus punzadas les parece la cosa más natural del mundo. Entonces es cuando lanzan esas fórmulas de heroísmo que estremecen nuestra pobre sensibilidad: «o padecer o morir»; «no morir, sino padecer»; «padecer, Señor, y ser despreciado por vos».

No es imposible llegar a esas alturas. Indudablemente son una consecuencia de la santificación general del alma, que se acostumbra a vivir en el heroísmo habitual casi sin darse cuenta. Pero el esfuerzo personal, ayudado de la divina gracia, puede ir acercándonos cada vez más a ese sublime ideal. El código para alcanzarlo nos lo dejó maravillosamente trazado San Juan de la Cruz. Sus cláusulas son duras y atormentan implacablemente los oídos carnales, pero sólo a este precio se puede adquirir el tesoro inmenso de la santidad:

> «Procure siempre inclinarse:
> no a lo más fácil, sino a lo más dificultoso;
> no a lo más sabroso, sino a lo más desabrido;
> no a lo más gustoso, sino antes a lo que da menos gusto;
> no a lo que es descanso, sino a lo trabajoso;
> no a lo que es consuelo, sino antes al desconsuelo;
> no a lo más, sino a lo menos;
> no a lo más alto y precioso, sino a lo más bajo y despreciable;
> no a lo que es querer algo, sino a no querer nada;
> no andar buscando lo mejor de las cosas temporales, sino lo peor, y desear entrar en toda desnudez y vacío y pobreza por Cristo de todo cuanto hay en el mundo» [2].

685. 5.º OFRECERSE A DIOS COMO VÍCTIMA DE EXPIACIÓN. Parece que es imposible ir más lejos en el amor a la cruz que preferir el dolor al placer. Y, sin embargo, hay algo todavía más exquisito, más perfecto y encumbrado: el acto de ofrecimiento de sí mismo como *víctima de expiación* por los pecados del mundo. Expliquemos un poco su alcance y valor incalculable.

Por de pronto, nos apresuramos a decir que, bien entendido, este acto sublime está completamente fuera de las vías ordinarias de la gracia. Sería presunción tremenda que un principiante o un alma imperfectamente purificada se lanzara por estos caminos. «*Llamarse* víctima es fácil y agrada al amor propio; pero *hacerse* víctima exige una pureza, un desprendimiento de las criaturas, un

[2] *Subida* I 13,6.

heroísmo que se abandona a todo sufrimiento, a toda humillación, a inefables obscuridades tan inesperadas, que tengo por loco o milagroso al que en los principios de su vida espiritual pretende hacer lo que el divino Maestro no hizo sino por grados» [3].

El *fundamento dogmático* del ofrecimiento como víctima de expiación por la salvación de las almas o por cualquier otro motivo sobrenatural (reparar la gloria de Dios ultrajada, liberar a las almas del purgatorio, atraer la misericordia divina sobre la santa Iglesia, sobre el sacerdocio, sobre la patria, sobre una familia o alma determinada, etc.) está en la *solidaridad sobrenatural*, establecida por Dios entre todos los miembros del Cuerpo místico de Cristo actuales o en potencia. Presupuesta esa solidaridad en Cristo, común y general a todos los cristianos, Dios escoge a *algunas almas santas* —particularmente a las que se le han ofrecido para ello midiendo todo el alcance de su ofrecimiento—para que por sus méritos y sacrificios contribuyan a hacer eficaces los efectos de la redención de Cristo. Ejemplo típico de ello lo tenemos en Santa Catalina de Sena, cuyo deseo más vehemente era dar su vida por la Iglesia. «La única causa de mi muerte—decía la misma Santa—es mi celo por la Iglesia de Dios, que me devora y consume. ¡Acepta, Señor, el sacrificio de mi vida por el Cuerpo místico de tu santa Iglesia!» [4] También fue alma víctima en favor de particulares, como lo prueba la salvación de su propio padre, el obtener la promesa de que ninguno de su familia se perdería, etc. Hay ejemplos en nuestro tiempo, sobre todo en Santa Teresita del Niño Jesús, Santa Gemma Galgani y sor Isabel de la Trinidad.

Estas almas así ofrecidas son para Jesucristo como «una nueva humanidad sobreañadida» [5], en la cual puede renovar todo su misterio redentor. El Señor suele aceptar ese ofrecimiento heroico y conduce a sus dichosas víctimas a un espantoso martirio de alma y cuerpo. Solamente a fuerza de gracias extraordinarias pueden soportar por largo tiempo sus increíbles sufrimientos y dolores; y acaban siempre por sucumbir en la cumbre del Calvario enteramente transformadas en Cristo crucificado. Sin embargo, todas ellas en la cumbre de su martirio repiten las palabras que Santa Teresita pronunciara en su lecho de dolor horas antes de morir: «No, no me arrepiento de haberme entregado al amor» [6]. Es que se dan perfecta cuenta de la eficacia redentora de su martirio. Una multitud de almas que sin ese ofrecimiento heroico se habrían perdido para toda la eternidad alcanzarán el perdón de Dios y la vida eterna. El haber contribuido de este modo a la aplicación de los méritos redentores de Cristo a esas pobres almas les estremece de inefable felicidad. En el cielo

[3] Madre María Teresa del Corazón de Jesús, fundadora de la Adoración Reparadora, que murió quemada viva. Citada por el P. PLUS, *Cristo en nuestros prójimos* p.250 (5.ª ed. Barcelona 1943).

[4] Cf. P. AGUSTÍN ROJO, *Tres insignes hijas de la Iglesia* p.52 (Salamanca 1934).

[5] Es expresión afortunada de sor Isabel de la Trinidad.

[6] *Historia de un alma* c.12.

formarán esas almas la mejor corona de gloria en torno a sus heroicos salvadores [7].

En la *práctica*, este ofrecimiento *no debe permitirse* sino a las almas a quienes el Espíritu Santo se lo pida con un atractivo interior profundo, persistente e irresistible. Sería ridícula presunción en un principiante o en un alma imperfectamente purificada. Nótese que, más que a la propia santificación—aunque contribuya poderosamente a ella—, se ordena al bien de los demás. Ello quiere decir que el alma que se entrega de tal modo a la salvación de sus hermanos en Cristo ha de estar ella misma muy unida a El y ha debido rebasar o, al menos, tener andado gran trecho en el camino de la propia purificación. Ha de estar ya muy trabajada por el dolor y ha de sentir por él un verdadero apasionamiento. En estas condiciones, el director podrá permitirle dar ese paso que, supuesta la aceptación por parte de Dios, convertirá su vida en una fiel reproducción del divino Mártir del Calvario.

4. La victoria final sobre el dolor

686. 1. **La solución cristiana supone la vida futura.** Exponiendo la solución teórica dada por el cristianismo al problema del dolor, hemos visto que la existencia de la vida futura constituye uno de sus fundamentos básicos. Es cierto que, poniendo en práctica muchos de los consejos que acabamos de recordar podremos aliviar en gran escala nuestros sufrimientos y dolores; pero jamás desaparecerán del todo mientras vivamos en este valle de lágrimas y de miserias. Es preciso aguardar la vida bienaventurada del cielo, en la cual la virtud se asociará para siempre a la felicidad y encontrará la adecuada recompensa a todas sus luchas y sacrificios.

Al igual que sucede con la solución teórica, la solución práctica cristiana no aparecerá perfecta sino al traspasar las fronteras del más allá. Como únicamente en el cielo brillará para nosotros la luz definitiva sobre las causas y la finalidad del dolor, solamente allí encontraremos la explicación enteramente satisfactoria de todas nuestras aflicciones de la tierra y el triunfo pleno y definitivo sobre el sufrimiento. Acá en la tierra, el consuelo ha de ser forzosamente muy imperfecto, y el triunfo sobre el dolor muy incompleto y parcial.

Si no existiese una vida ultraterrena y superior en la que sean finalmente satisfechos los deseos angustiosos de tantas almas buenas, enjugadas tantas lágrimas inocentes, reparadas todas las injusticias y restablecidos todos los derechos legítimos, se podría incluso dudar de la sabiduría y de la bondad de Dios y sería imposible la serenidad de la resignación. Sin la luz que desciende del cielo sobre

[7] He aquí una anécdota emocionante que puede aplicarse a todo aquel que se ha entregado en holocausto por Dios y por las almas. Cuando Mons. Le Roi asistía en los primeros años de su apostolado en el Africa oriental a un misionero moribundo, le dijo éste: «Mi vida se acaba... Estoy contento del uso que he hecho de ella». Luego, súbitamente, sus ojos se fijaron, inmóviles, en un punto del espacio, mientras que su rostro se transfiguraba. «Padre —le preguntó Monseñor—, ¿qué es lo que veis?» «Veo—contestó—como una larga procesión de negros que baja del cielo... Me figuro que son los que he bautizado...; vienen a buscarme...» Y en diciendo esto expiró (cf. GOIBURU, *El problema misionero* n.8 p.36 2.ª ed.).

la tierra, nada ni nadie podría endulzar el aspecto terrible del dolor ni disipar las negras sombras que lo envuelven. Ya San Pablo decía que, «si sólo mirando a esta vida tenemos la esperanza puesta en Cristo, somos los más miserables de todos los hombres» (1 Cor 15,19).

687. 2. **La muerte y la esperanza de una vida mejor.** Aunque en este mundo pudiéramos encontrar la solución y pleno consuelo a todos los demás dolores, jamás podríamos encontrarlo para el más terrible de todos: la muerte. El que estuviera a punto de morir no podría afrontar, sin el más grande terror y el más horrible de los espantos, la perspectiva inmediata de la nada, el hundimiento de todas sus esperanzas, la ruina irreparable de todos sus sueños de felicidad, el aniquilamiento brutal y sin sentido de todos los tesoros de ciencia, de belleza y de amor acumulados en toda su vida. Y los que quedaran en esta vida no podrían resignarse a la idea de que nunca jamás volverían a encontrarse con la persona amada, con el ser querido, que se fue rompiendo para siempre la dulce cadena de afectos que unían nuestros corazones.

Para poder decir adiós a la vida presente con serenidad y sin lamentos es necesario que en el corazón se anide la esperanza cierta de una vida mejor capaz de substituir con creces todo cuanto deja acá en la tierra.

688. 3. **Cómo se realiza el triunfo final sobre el dolor.** La fe cristiana nos asegura que allá arriba nuestras lágrimas serán enjugadas para siempre y ya no volveremos a conocer la muerte, ni el luto, ni el dolor (Apoc 21,4); que ahora sembramos entre lágrimas y después recogeremos con alegría el fruto de nuestros trabajos y dolores (Ps 25,5); que el cuerpo será sembrado animal y resucitará espiritual (1 Cor 15,36ss); que de nuestra alma, sumergida en un océano de deleites, redundará sobre nuestro cuerpo una gloria inefable. Apagada su sed en el torrente de las delicias divinas, nuestro corazón gozará de una plenitud inmensa de felicidad que no conocerá jamás su ocaso. Verdaderamente tenía razón San Pablo cuando escribía a los fieles de Corinto: «Ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni cupo jamás en el corazón del hombre lo que Dios tiene preparado para los que le aman» (1 Cor 2,9).

689. 4. **Dios, contemplado y amado eternamente.** Nuestra inteligencia, al quedar deslumbrada por la luz de la gloria, verá claramente a Dios tal como es en sí mismo, cara a cara; lo conocerá como El nos conoce a nosotros (1 Cor 13,12). Verá todos los misterios de su vida íntima, la armonía de sus perfecciones, los profundos secretos de su ciencia, la sabiduría de sus designios, el amor infinito que inspira su gobierno. En Dios, causa y prototipo de todo cuanto existe, veremos en su pleno fulgor las bellezas y maravillas del universo y la perfección insuperable de sus leyes. Se rasgarán por completo los velos, se disiparán las dudas y la ciencia del mayor genio de la tierra será una pálida sombra de la que todos tendremos

en el cielo. Nuestra inteligencia vivirá exclusivamente en la luz, de la luz y por la luz.

A esta posesión intelectual de Dios seguirá la de la voluntad; a la luz seguirá el calor, a la visión el amor. Un amor grande, irresistible, triunfante, plenamente correspondido. Un amor que no dejará desear ya nada más; que saciará plenamente nuestra hambre de felicidad y llenará por completo el abismo infinito de nuestro corazón. Un amor que abrazará todas las cosas, todo cuanto de noble y de bueno existe en la creación universal. Como todas las cosas las veremos en Dios, todas las amaremos en El. Los nobles afectos de la tierra, sobre todo los dulces lazos de la familia y de la amistad, lejos de disminuir o de romperse en el cielo, serán purificados y sublimados, y Dios será el horno y la fragua que fundirá en una armonía inefable los corazones de todos los bienaventurados. Allá arriba, todos los que se amaron noblemente en el destierro encontrarán la garantía de la sinceridad y perpetuidad de su amor, la indisoluble y eterna unión de sus corazones.

690. 5. **El gozo de la posesión de Dios.** De la visión y del amor de Dios brotará un gozo indescriptible que cancelará por completo y para siempre todos los dolores pasados. Un gozo inmenso, infinito como el Dios que lo produce; una alegría y felicidad inefables, como nadie puede imaginar ni sospechar acá en la tierra.

Si todo nuestro ser se reanima y enardece de alegría cuando después de los días grises, fríos y tristes del invierno comienza la luz y el calor de la radiante primavera, ¿qué le ocurrirá cuando, terminado para siempre el largo y rudo invierno de la vida, comience a brillar para nosotros la luz y el calor del sol divino? Si un relámpago de verdad en el camino de la ciencia, un rayo de belleza en el del arte, si una partícula de bondad en el camino del amor tienen fuerza suficiente para entusiasmarnos y embriagarnos acá en la tierra, ¿qué sentirá nuestro corazón el día en que podamos contemplar en una indivisible unidad toda la verdad, la belleza y la bondad concentradas y en grado infinito?

Y todo ello para siempre, con seguridad firmísima, sin posibilidad alguna de perderlo jamás. La etapa de lucha y de prueba termina con la muerte acá en la tierra. Allá arriba, los bienaventurados están definitivamente confirmados en el bien y en la gracia de Dios. No pueden pecar y, por tanto, no podrán perder jamás la felicidad inefable que les embriaga el corazón. El alma del bienaventurado, arrebatada en éxtasis ante la belleza divina y plenamente saciada con el bien infinito, no aspirará jamás a la posesión de ningún otro bien, que nada absolutamente podría añadirle a su completa y exhaustiva felicidad. Y Dios mismo, que tanto hizo por nosotros hasta conducirnos a la mansión de los bienaventurados, no podrá permitir que nos separemos jamás de él. La fórmula tan ansiada por el verdadero amor: «Para ti solo y para siempre», engañosa acá en la tierra, será una sublime y eterna realidad en el cielo».

Ante esta soberana perspectiva, que estamos ya casi tocando con

las manos, dada la brevedad de nuestra vida acá en la tierra, ¿qué pueden significar nuestros dolores y sufrimientos? ¿Qué tienen que ver las amarguras y tribulaciones de la tierra si las comparamos con el inmenso peso de gloria que nos aguarda en la eternidad? (2 Cor 4,17).

No nos contristemos como los que no tienen esperanza (1 Thes 4, 12). No nos parezca demasiado duro conquistar el cielo eterno con algunos padecimientos temporales. No consideremos excesivo que, antes de configurarnos con Cristo glorioso, tengamos que configurarnos con sus padecimientos y su muerte (Rom 8,17). El dolor pasará, las tribulaciones se acabarán, el sufrimiento se extinguirá para siempre. Y todo ello quedará sustituido por una sublime e incomparable gloria que no terminará jamás.

691. 6. **El eterno dolor.** En terrible contraste con esta visión de paz y de amor que brilla en la ciudad de los bienaventurados, la fe cristiana nos habla de otra mansión donde reina el eterno dolor y la eterna desventura. Es la mansión horrenda de los que se han negado definitivamente a amar y, en justo castigo de su obstinación y protervia, están condenados a consumirse eternamente en el más terrible de los odios y en el más espantoso de los dolores.

El P. Lacordaire ha explicado con elocuencia soberana el porqué del castigo y del eterno dolor de los réprobos [1]:

«El Dante ha puesto sobre la puerta de su *Infierno* esta famosa inscripción: *Los que entráis aquí, abandonad toda esperanza.*

Pero ¿por qué abandonar la esperanza? ¿Por qué en un lugar en donde la bondad divina debe hallarse, puesto que es inseparable de Dios, es preciso abdicar toda consoladora perspectiva por lejana que sea?

El poeta nos lo explica en un verso que yo no puedo recordar jamás sin un estremecimiento de admiración:

«Me ha hecho la divina Justicia y el *primer Amor*».

Si fuera únicamente la justicia la que hubiese abierto el abismo, aún tendría remedio; pero es también el amor, *el primer Amor*, quien lo ha hecho: he ahí lo que suprime toda esperanza. Cuando uno es condenado por la justicia, puede todavía recurrir al amor; pero cuando es condenado por el amor, ¿a quién recurrirá? Tal es la suerte de los condenados. El amor que ha dado por ellos toda su sangre, este mismo amor es el que les maldice. ¡Cómo! ¿Habría venido un Dios aquí abajo por nosotros, habría tomado nuestra naturaleza, hablado nuestra lengua, estrechado nuestra mano, curado nuestras heridas, resucitado nuestros muertos; se habría un Dios entregado por nosotros a las injurias de la traición, se habría dejado atar a una columna, despedazar con azotes, coronar de espinas; habría, en fin, muerto por nosotros en una cruz para que después de todo esto podamos pensar que nos es lícito blasfemar y reír, y caminar sin temor alguno a desposarnos con todas las abominaciones? ¡Oh, no! Desengañémonos. El amor no es un juego. No se es amado impunemente por un Dios, no se es impunemente amado hasta la muerte de cruz. No es la justicia la que carece de misericordia; es el amor mismo quien condena al pecador. El amor—lo hemos experimentado demasiado—es la vida o la muerte; y, si se trata del amor de Dios, es la vida eterna o la eterna muerte».

[1] Cf. P. LACORDAIRE, *Conferencias de Nuestra Señora de París* conf.72 (año 1851). Puede verse en *Obras completas*, traducción del P. CASTAÑO (Madrid 1926) t.7 p.186-187.

En una palabra: Dios no castigaría tan terriblemente al pecador si no le hubiera amado tanto, si no hubiera cometido la locura de morir por él en una cruz.

692. 7. **La alternativa suprema.** En nuestras manos están nuestros futuros destinos. A nosotros corresponde escoger el camino de la salvación o de la perdición, del gozo infinito o del dolor eterno. A nosotros pertenece desembarcar en las playas de la paz y de la felicidad sempiterna o hundirnos para siempre en el abismo de dolor que se abre bajo nuestros pies. A nosotros incumbe cerrar para siempre la historia de la tribulación y de las lágrimas o continuarla para siempre en la terrible inmensidad de lo eternamente irremediable.

Vale la pena sufrir ahora un poco con resignación cristiana y hasta con heroica alegría; vale la pena sufrir en pos de Cristo crucificado los trabajos y dolores que tenga a bien enviarnos durante nuestra breve peregrinación sobre la tierra, con el fin de poderle acompañar para siempre en los resplandores y alegrías inefables de la eternidad bienaventurada.

INDICE ANALITICO

Págs.

AL LECTOR x

PRIMERA PARTE
DIOS UNO

SECCION 1.ª—**Existencia de Dios** 3

CAPÍTULO 1.—*Si es de evidencia inmediata* 4
1. Estado de la cuestión 4
2. Opiniones 4
3. Doctrina católica 5

CAPÍTULO 2.—*Si puede demostrarse* 6
1. Estado de la cuestión 6
2. Errores 6
3. Doctrina católica 7

CAPÍTULO 3.—*Demostración de la existencia de Dios* 9
ART. 1. Lo que nos dice la razón 10
I. Las cinco vías de Santo Tomás 11
Primera vía: el movimiento 11
Segunda vía: la causalidad eficiente 14
Tercera vía: la contingencia de los seres 16
Cuarta vía: los distintos grados de perfección 18
Quinta vía: la finalidad y orden del universo 19
II. Argumentos complementarios 31
1.º El consentimiento universal del género humano 31
2.º El deseo natural de perfecta felicidad 32
3.º La existencia de la ley moral 34
4.º La existencia de los milagros 34
Art. 2. Lo que nos enseña la fe 35
A. Doctrina de la Iglesia 35
B. La revelación de Dios en la Sagrada Escritura 37
Art. 3. Cuestiones complementarias 38
A. Ciencia y fe simultáneas 38
B. El ateísmo y sus causas 39

SECCION 2.ª—**Naturaleza de Dios** 45

CAPÍTULO 1.—*La esencia de Dios* 45
A. Esencia metafísica 46
B. Esencia física 49

CAPÍTULO 2.—*Los atributos divinos* 52
Art. 1. Simplicidad de Dios 53
1. Noción de simplicidad 53
2. Noción y clases de composición 54
3. Doctrina católica 54

Págs.

Art. 2. Perfección infinita 62
1. Noción de perfección 62
2. Sus diferentes modos 62
3. Doctrina católica 63

Art. 3. Bondad infinita 69
1. Noción de bien y de bondad 69
2. Diferentes clases de bienes 70
3. Doctrina católica 71

Art. 4. Hermosura infinita 74
1. Noción de hermosura 74
2. Condiciones que requiere 74
3. Doctrina católica 75

Art. 5. Infinidad de Dios 78
1. Noción y división de infinito 78
2. Errores 78
3. Doctrina católica 78

Art. 6. Inmensidad y ubicuidad 81
1. Noción de inmensidad y de ubicuidad 81
2. Distintas maneras de presencia 81
3. Errores 81
4. Doctrina católica 82

Art. 7. Inmutabilidad de Dios 86
1. Nociones previas 86
2. Clases de inmutabilidad 87
3. Errores 87
4. Doctrina católica 87
5. Solución de las dificultades 89

Art. 8. Eternidad de Dios 90
1. Nociones previas 91
2. Errores 92
3. Doctrina católica 92

Art. 9. Unicidad de Dios 94
1. Nociones previas 94
2. Errores 94
3. Doctrina católica 95

CAPÍTULO 3.—*La visión de Dios* 97
1. Nociones previas 97
2. Errores 97
3. Doctrina católica 98
A. Posibilidad de la visión beatífica 98
B. Existencia de la visión beatífica 101
C. Naturaleza de la visión beatífica 102
1. Noción del «lumen gloriae» 104
2. Necesidad 104
3. Oficios y funciones 105
D. Objeto de la visión beatífica 107
a) Objeto primario 107
b) Objeto secundario 110
E. Cuestiones complementarias 112

CAPÍTULO 4.—*Los nombres de Dios* 115

Págs.

SECCION 3.ª—**Operaciones de Dios** 118
CAPÍTULO 1.—*La vida de Dios* 118
1. La vida en general 119
2. Diferentes grados de vida 120
3. Doctrina católica 120
CAPÍTULO 2.—*La ciencia de Dios* 122
Art. 1. Existencia y naturaleza de la ciencia divina 123
Art. 2 Objeto de la ciencia divina 129
A. Objeto primario 129
B. Objeto secundario 131
1. En general 131
2. En particular 133
Art. 3. En qué medio conoce Dios los futuros contingentes y libres 142
A. Nociones previas 143
1. División de la ciencia divina 143
2. División del futuro 144
3. Opiniones 144
B. Explicación molinista 145
C. Explicación tomista 150
CAPÍTULO 3.—*La voluntad de Dios* 157
1. Existencia de la voluntad en Dios 157
2. Objeto de la misma 158
3. División 160
4. Propiedades 162
CAPÍTULO 4.—*El amor de Dios* 171
1. Si hay amor en Dios 171
2. Si Dios ama todas las cosas 172
3. Si Dios ama todas las cosas por igual 174
4. Si Dios ama siempre más las cosas mejores 175
CAPÍTULO 5.—*La justicia y la misericordia de Dios* 177
1. Justicia infinita de Dios 178
2. Misericordia infinita de Dios 179
3. Armonía entre la justicia y la misericordia 181
CAPÍTULO 6.—*La providencia de Dios* 183
1. Noción de providencia 183
2. Nociones afines 184
3. Doctrina católica 185
CAPÍTULO 7.—*La divina predestinación* 192
Art. 1. La divina predestinación de los buenos 192
A. Nociones previas 192
1. Concepto de predestinación 192
2. Naturaleza de la misma 193
3. Finalidad 194
B. Existencia y necesidad de la divina predestinación. 194
1. Errores 194
2. Doctrina católica 195
C. Sujeto activo y pasivo de la predestinación 198
a) Sujeto activo 198

Págs.

b) Sujeto pasivo 198
D. Causa de la predestinación 201
I. Doctrina común entre los teólogos católicos... 201
II. Doctrina discutida entre los teólogos católicos. 207
a) El molinismo puro 208
b) El congruismo 209
c) Sistema del cardenal Billot 210
d) Sistema del doble orden de predestinados. 211
e) Sistema de la predestinación simultánea a la gracia y la gloria 211
f) Sistema agustiniano-tomista 212
El misterio de la divina predestinación y el optimismo cristiano 219
E. Efectos de la divina predestinación 221
a) Efectos sobrenaturales 222
b) Efectos naturales 225
c) La permisión del pecado 225
F. Propiedades de la divina predestinación 227
a) Certeza e infalibilidad objetiva 227
b) Inseguridad subjetiva 232
c) La oración y buenas obras con relación a ella. 236
Art. 2. La reprobación de los malos 239
1. Concepto de reprobación 239
2. División 239
A. Existencia de la reprobación en general 240
B. Motivos de la reprobación 241
1. Errores 241
2. Doctrina católica 241
C. Propiedades de la reprobación 246
D. Efectos 246
E. Señales de reprobación 247
Art. 3. El libro de la vida 247

CAPÍTULO 8.—*El poder de Dios* 249
1. Existencia 249
2. Extensión 250
3. Perfección 254

CAPÍTULO 9.—*La felicidad infinita de Dios* 255

SEGUNDA PARTE

DIOS TRINO

SECCION 1.ª—**Existencia de la trinidad de personas en Dios** .. 259

CAPÍTULO 1.—*Lo que nos dice la simple razón natural* 259
CAPÍTULO 2.—*Lo que nos enseña la fe* 263

SECCION 2.ª—**Exposición teológica del misterio trinitario** 269

CAPÍTULO 1.—*Las procesiones divinas* 270
1. Concepto de procesión 270
2. Clases de procesión 270
3. Doctrina católica 271

Págs.

CAPÍTULO 2.—*Las relaciones divinas* 284
1. Concepto de relación 284
2. Sus elementos 284
3. Clases 284
4. Doctrina católica 285

CAPÍTULO 3.—*Las personas divinas en general* 290
Art. 1. Concepto de persona en Dios 290
Art. 2. Número de las personas divinas 293
1. Errores 293
2. Doctrina católica 294
Art. 3. La unidad y pluralidad en Dios 296
Art. 4. Las nociones divinas 297
1. Concepto 297
2. Existencia 297
3. Número 297
4. Las propiedades y los actos nocionales 298

CAPÍTULO 4.—*Las personas divinas en particular* 299
Art. 1. La persona del Padre 299
A. El Padre en la Sagrada Escritura 299
a) Antiguo Testamento 300
b) Nuevo Testamento 300
B. Teología del Padre celestial 301
a) Nombres propios 302
b) Nombres apropiados 303
Art. 2. La persona del Hijo 304
A. El Verbo de Dios en la Sagrada Escritura 304
a) Antiguo Testamento 304
b) Nuevo Testamento 305
B. Teología del Verbo de Dios 305
a) Nombres propios 306
b) Nombres apropiados 307
C. El Verbo encarnado 308
Art. 3. La persona del Espíritu Santo 311
A. El Espíritu Santo en la Sagrada Escritura 311
a) Antiguo Testamento 311
b) Nuevo Testamento 312
B. Teología del Espíritu Santo 313
a) Nombres propios 314
b) Nombres apropiados 315

CAPÍTULO 5.—*Consideración relativa de las divinas personas* 317
Art. 1. Las personas y la esencia divina 318
Art. 2. Las personas y las relaciones divinas 321
Art. 3. Las personas y los actos nocionales 324
Art. 4. Las personas divinas comparadas entre sí 325

CAPÍTULO 6.—*La inhabitación de las personas divinas en las almas justas.* 329
A. Las misiones divinas 329
1. Concepto de misión 329
2. Clases de misión 330

Págs.

B. La inhabitación trinitaria en el alma 330
1. Existencia 330
2. Naturaleza 331
3. Finalidad 333

TRECERA PARTE

DIOS CREADOR Y GOBERNADOR

SECCION 1.ª—**Dios Creador** 340

CAPÍTULO 1.—*La creación en general* 340
Art. 1. El hecho de la creación 340
1. Noción 340
2. Errores 341
3. Existencia 342
4. Naturaleza 344
A. Causa material y formal 344
B. Causa ejemplar 345
C. Causa eficiente 346
D. Causa final 348
Art. 2. El modo de la creación 353
Art. 3. El tiempo de la creación 356

CAPÍTULO 2.—*La diversidad de los seres creados en general* 359

CAPÍTULO 3.—*Los ángeles* 362
Art. 1. Existencia, origen y número de los ángeles 363
1. Existencia 364
2. Origen 366
3. Número 368
Art. 2. Las jerarquías y coros angélicos 369
Art. 3. Naturaleza de los ángeles 374
Art. 4. El entendimiento y la voluntad de los ángeles 384
1. El entendimiento angélico 384
a) Naturaleza del entendimiento angélico 384
b) Medio del conocimiento angélico 385
c) Objeto del mismo 386
d) Modo del conocimiento 389
2. La voluntad angélica 391
Art. 5. La gracia y la gloria de los ángeles 395
Art. 6. Acción de los ángeles sobre los otros seres 401
1. Sobre los otros ángeles 401
2. Sobre las cosas corporales 404
3. Sobre los hombres 404
Art. 7. Los ángeles custodios 406
1. Misión de los ángeles en general 407
2. Los ángeles custodios 408
Art. 8. Los ángeles malos 413
1. El pecado de los ángeles malos 414
2. El castigo de los ángeles malos 419
3. Acción de los ángeles malos entre sí 423
4. Acción sobre los hombres 424

Págs.

CAPÍTULO 4.—*Las criaturas corporales* 431
CAPÍTULO 5.—*El hombre* 436
Art. 1. La creación del hombre 436
A. Origen del alma humana 438
1. Errores 438
2. Doctrina católica 439
B. Origen del cuerpo humano 442
C. Unidad de origen de todo el género humano 446
Art. 2. El hombre, imagen de Dios 450
Art. 3. Elevación del hombre al orden sobrenatural 454
A. Concepto de natural, sobrenatural y preternatural 455
a) Noción de naturaleza, natural y orden natural 455
b) Noción de sobrenatural y orden sobrenatural 456
c) Noción de preternatural 457
B. Capacidad del hombre para el orden sobrenatural 458
C. Relaciones entre lo natural y lo sobrenatural 459
D. Distintos estados en que puede concebirse la naturaleza humana 460
1.º Naturaleza pura 460
2.º Naturaleza elevada 460
3.º De inocencia o justicia original 460
4.º Naturaleza caída 460
5.º Naturaleza reparada 461
E. Elevación del hombre al orden sobrenatural 461
Art. 4. El estado de justicia original 464
A. Dones sobrenaturales 464
B. Dones preternaturales 466
1.º Integridad 466
2.º Inmortalidad 469
3.º Impasibilidad 471
4.º Dominio perfecto sobre los animales 473
5.º Sabiduría insigne 475
Art. 5. Transmisión de la naturaleza y de la justicia original 476
A. Transmisión de la naturaleza 477
B. Transmisión de la justicia original 478
CAPÍTULO 6.—*El pecado original y sus consecuencias* 482
Art. 1. El pecado original en Adán 482
1. La tentación y la caída 482
a) Comentario exegético 485
b) Comentario teológico 487
2. Naturaleza del pecado de Adán 489
3. Pena o castigo del pecado de Adán 493
a) Comentario exegético 494
b) Comentario teológico 499
Art. 2. El pecado original en nosotros 503
1. Existencia del pecado original en nosotros 503
2. Transmisión del pecado original 507
3. Naturaleza del pecado original 513
1. Errores 513
2. Doctrina católica 514

Págs.

4. Sujeto del pecado original..... 516
5. Efectos del pecado original en nosotros..... 518

SECCION 2.ª—**Dios Gobernador**..... 522

CAPÍTULO 1.—*La gobernación de Dios en general*..... 522
1. Nociones previas..... 522
2. Existencia de la divina gobernación..... 523
a) Errores..... 523
b) Doctrina católica..... 523
3. Finalidad de la divina gobernación..... 527
4. Unidad del gobierno del mundo..... 528
5. Efectos de la divina gobernación..... 529
6. Extensión de la divina gobernación..... 530
7. Propiedades de la divina gobernación..... 532
a) Gobernación inmediata y mediata..... 532
b) Gobernación infalible..... 533
c) Gobernación sin contradicción..... 536

CAPÍTULO 2.—*La conservación de los seres*..... 538
Art. 1. La acción conservadora de Dios..... 538
1. Nociones previas..... 538
2. Doctrina católica..... 539
Art. 2. La aniquilación de los seres..... 543

CAPÍTULO 3.—*La acción de Dios en el mundo*..... 547
Art. 1. En el orden puramente natural..... 548
1. Sobre la materia en general..... 548
2. Sobre los cuerpos..... 549
3. Sobre el entendimiento creado..... 550
4. Sobre la voluntad de las criaturas..... 551
5. Sobre cualquier agente creado..... 555
Art. 2. En el orden preternatural..... 559
1. El milagro en general..... 559
1. Explicación nominal..... 559
2. Definición real..... 560
3. Propiedades del milagro..... 561
2. División del milagro..... 562
1. Primera clasificación..... 562
2. Segunda clasificación..... 563
3. Posibilidad del milagro..... 564
1. Noción de posible..... 564
2. Noción de imposible..... 564
3. Doctrina católica..... 565
4. Causas del milagro..... 572
1. Causa material..... 572
2. Causa formal..... 573
3. Causa eficiente..... 573
4. Causa final..... 575
Art. 3. En el orden sobrenatural..... 576
1. Noción de las gracias actuales..... 576
2. Naturaleza de las mismas..... 577
3. División..... 579

Págs.

4. Necesidad 580
   a) Lo que el hombre puede hacer sin ellas 580
   b) Lo que no puede hacer 583
      1.º El hombre en pecado 583
      2.º El hombre en gracia 587
5. Distribución de las gracias actuales 590
   a) Con relación al justo 590
   b) Con relación al pecador 592

Apéndice.—*La providencia de Dios y el problema del mal y del dolor* 600

Art. 1. Filosofía del mal 601
1. Naturaleza 602
2. Existencia 602
3. Relaciones entre el bien y el mal 602
4. Sujeto del mal 603
5. Extensión del mal 603
6. Causa del mal 604
7. Finalidad del mal 605
8. División del mal 605

Art. 2. Mal de culpa y mal de pena 606
A. El pecado o mal de culpa 606
1. Sujeto del pecado 606
2. Naturaleza del pecado 606
3. Causa del pecado 607
B. El castigo del pecado o mal de pena 609
1. Su razón de ser 609
2. Sujeto de la pena 609
3. Naturaleza 609
4. Causa 609
5. Efecto 610
6. Finalidad 610

Art. 3. El problema del dolor 611
A. La solución teórica del cristianismo 611
1. Presupuestos naturales 611
2. Presupuestos sobrenaturales 613
3. Causas del dolor 616
4. Finalidad física del dolor 619
5. Finalidad moral 621
6. Finalidad religiosa 627
B. La solución práctica del cristianismo 632
1. Modo de aliviar el dolor 632
2. La resignación cristiana 636
3. El amor al dolor 638
4. La victoria final sobre el dolor 643

INDICE DE MATERIAS

Las cifras remiten a los números marginales

Acción de Dios en el mundo: *En el orden puramente natural:* acción sobre la materia 557; sobre los cuerpos 558; sobre el entendimiento creado 559; sobre la voluntad de las criaturas 560; sobre cualquier agente creado 561. *En el orden preternatural:* el milagro en general 563-565; división 566-567; posibilidad 568-578; causa material 579; causa formal 580; causa eficiente 581-582; causa final 583. *En el orden sobrenatural:* noción de las gracias actuales 585; naturaleza 586-588; división 589; necesidad 590-601; distribución 602-607.

Alma humana: procede de Dios por creación inmediata 443-445.

Amor de Dios: si hay amor en Dios 168; si Dios ama todas las cosas 169; si las ama a todas por igual 171; si ama más a las cosas mejores 172.

Angeles: noción 341; existencia 342-343; origen 344-346; número 347-348; jerarquías y coros angélicos 349-353; naturaleza 354-366; el entendimiento angélico 368-384; la voluntad angélica 385-390; la gracia y la gloria de los ángeles 391-399. Acción de los ángeles: sobre los otros ángeles 400-403; sobre las cosas corporales 404; sobre los hombres 405-407. Los ángeles custodios 408-415. Los ángeles malos 416-437.

Angeles custodios: misión de los ángeles en general 408-409; los ángeles custodios 410-415.

Angeles malos (véase **Demonios**).

Animales: el primer hombre tenía perfecto dominio sobre ellos 483.

Aniquilación de los seres: Dios podría aniquilarlos 554; pero no lo hará jamás 555.

Ateísmo: noción y división 34; modos de conocer a Dios 35; existen muchos ateos prácticos 36; y muchos teórico-negativos 37-38; pero no existen ni pueden existir ateos teórico-positivos 39. Causas del ateísmo 40.

Atributos divinos: 47; simplicidad 48-51; perfección infinita 52-58; bondad infinita 59-65; hermosura infinita 66-71; infinidad 72-74; inmensidad y ubicuidad 75-82; inmutabilidad 83-88; eternidad 89-92; unicidad 93-95.

Bondad de Dios: noción de bien y de bondad 59; diferentes clases de bienes 60; Dios es infinitamente bueno 61-65.

Causalidad: el principio de causalidad constituye la base racional para la demostración de la existencia de Dios 12.

Causalidad eficiente: constituye la segunda vía para la demostración racional de la existencia de Dios 15.

Ciencia de Dios: existencia y naturaleza 126-131; objeto primario 133; objeto secundario 134-143. En qué medio conoce Dios los futuros contingentes y libres 144-154. División de la ciencia divina 145.

Ciencia y fe: no pueden darse simultáneamente acerca de una misma cosa 33.

Congruismo: no explica satisfactoriamente el problema de la divina predestinación 203.

Conservación de los seres: nociones previas 549; doctrina católica 550-552.

Contingencia de los seres: constituye la tercera vía para la demostración racional de la existencia de Dios 16.

Coros angélicos: 349-353.

Creación: noción 316; errores 317; existencia de la creación 318; naturaleza 319; causa material y formal 320; causa ejemplar 321-323; causa eficiente 324-326; causa final 327-331; modo de la creación 332-333; tiempo 334-336.

Criaturas: son semejantes a Dios analógicamente 58.

Criaturas corporales: cómo hay que entender el relato de su creación 439-440.

Cuerpo humano: el de nuestros primeros padres fue creado por Dios 446-448.

Demonios: el pecado de los ángeles malos 417-424; el castigo 425-430. Acción de los ángeles malos entre sí 431; sobre los hombres 432-437.

Deseo natural: el deseo natural de perfecta felicidad prueba la existencia de Dios 28.

Dios: qué entendemos por Dios 1; si su existencia es de evidencia inmediata 3-6; si puede demostrarse 7-11. Demostración de la existencia de Dios: lo que nos dice la razón 13-30; lo que nos enseña la fe 31-32. Naturaleza de Dios 41; esencia metafísica de Dios 43-44; esencia física 45-46. Los atributos divinos 47; simplicidad de Dios 48-51; perfección infinita 52-58; bondad infinita 59-65; hermosura infinita 66-71; infinidad 72-74; inmensidad y ubicuidad 75-82; inmutabilidad 83-88; eternidad 89-92; unicidad 93-95. La visión de Dios 96-118. Los nombres de Dios 119. La vida de Dios 121-125. La ciencia de Dios 126-154. La voluntad de Dios 155-167. El amor de Dios 168-172. La justicia y la misericordia de Dios 173-176. La providencia de Dios 177-184. El poder de Dios 239-245. La felicidad infinita de Dios 246-248.

Dolor (el problema del): *La solución teórica del cristianismo:* presupuestos naturales 627-631; presupuestos sobrenaturales 632-636; las causas del dolor 637-641;

finalidad física del dolor 642-645; finalidad moral 646-656; finalidad religiosa 657-665. *La solución práctica del cristianismo:* modo de aliviar el dolor 666-673; la resignación cristiana 674-679; el amor al dolor 680-685; la victoria final sobre el dolor 686-692.

Esencia de Dios: esencia metafísica 43-44; esencia física 45-46.
Espíritu Santo: procede del Padre y del Hijo 263-265. El Espíritu Santo en la Sagrada Escritura 294. Teología del Espíritu Santo: nombres propios 295; nombres apropiados 296.
Eternidad de Dios: nociones previas 89; errores 90; doctrina católica 91-92.
Existencia de Dios: si es una verdad de evidencia inmediata 3-6; si puede demostrarse 7-11. Demostración de la misma: lo que nos dice la razón 13-30; lo que nos enseña la fe 31-32.

Felicidad de Dios: 246-248.
Finalidad de los seres: constituye la quinta vía para la demostración racional de la existencia de Dios 18-25.
Futuros contingentes y libres: noción y división del futuro 142. Dios conoce perfectamente todos los futuros contingentes y libres 142-143; no a través de la llamada *ciencia media* 148-150; sino a través de sus decretos predeterminantes y por vía de eternidad 151-152; estos decretos no destruyen la libertad humana, sino que la causan 153; el pecado supone un decreto *permisivo* de Dios, que no influye en la malicia del acto 154.

Género humano: proclama universalmente la existencia de Dios 27; unidad de origen de todo el género humano 449.
Gloria de Dios: es el fin de toda la creación 327-331.
Gobernación de Dios: nociones 538; existencia de la divina gobernación 539-540; finalidad de la misma 541; unidad de gobierno del mundo 542; efectos de la divina gobernación 543; extensión de la misma 544; propiedades 545-547.
Gracias actuales: noción 585; naturaleza 586-588; división 589; necesidad 590-601; distribución 602-607.
Grados de perfección: constituyen la cuarta vía para la demostración racional de la existencia de Dios 17.

Hermosura de Dios: noción de hermosura 66; condiciones que requiere 67; Dios es la misma belleza y hermosura 68-71.
Hijo de Dios: su generación por el Padre 262 (véase **Verbo de Dios**).
Hombre: su creación por Dios 442; origen del alma humana 443-445; origen del cuerpo 446-448; unidad de origen de todo el género humano 449. El hombre, imagen de Dios 450-455. Elevación del hombre al orden sobrenatural 456.

Imagen de Dios: el hombre es imagen de Dios 450-455.
Impasibilidad: era un don preternatural en el estado de justicia original 481-482.
Infinidad de Dios: noción y división de infinito 72; errores 73; doctrina católica 74.
Inhabitación de las divinas personas en los justos: las misiones divinas 307-308; existencia de la divina inhabitación 309; naturaleza 310; finalidad 311.
Inmensidad de Dios: noción de inmensidad y ubicuidad 75; distintas maneras de presencia 76; errores 77; doctrina católica 78-82.
Inmortalidad: era un don preternatural en el estado de justicia original 478-480.
Inmutabilidad de Dios: nociones previas 83; clases de inmutabilidad 84; errores 85; doctrina católica 86-88.
Integridad: era un don preternatural en el estado de justicia original 476-477.

Jerarquías angélicas: 349-353.
Justicia de Dios: Dios es infinitamente justo 174. Armonía entre la justicia y la misericordia 176.
Justicia original: dones sobrenaturales de la misma 473-475; dones preternaturales 476-485. Transmisión de la justicia original 487-490.

Ley moral: su existencia prueba la de Dios 29.
Libro de la vida: 238.
Lumen gloriae: noción 106; necesidad para la visión beatífica 107; oficios y funciones 108.

Mal: Dios lo conoce perfectamente 138; Dios no quiere directamente ningún mal; pero quiere indirectamente el mal físico y de pena, y permite el mal moral para obtener mayores bienes 166.
Mal (problema del): filosofía del mal 609-616; mal de culpa y mal de pena 617-625.
Milagros: su existencia prueba la de Dios 30. El milagro en general 563-565; división 566-567; posibilidad 568-578; causas 579-583.
Misericordia de Dios: Dios es infinitamente misericordioso 175. Armonía entre la justicia y la misericordia 176.
Misiones divinas: concepto 307; clases 308 (véase **Inhabitación**).
Molinismo: es inaceptable su teoría sobre la *ciencia media* 148-150; y sobre la predestinación 202.
Movimiento: constituye la primera vía para la demostración racional de la existencia de Dios 14.

Natural: noción 458; orden natural 459; relaciones entre lo natural y lo sobrenatural 465.
Naturaleza: noción 457; distintos estados en que puede hallarse 466-470; transmisión de la naturaleza en el estado de justicia original 486.

Nociones divinas: concepto 282; existencia 283; número 284; las propiedades y los actos nocionales 285.
Nombres de Dios: 119.

Operaciones de Dios: esquema general 120.
Orden del universo: constituye la quinta vía para la demostración racional de la existencia de Dios 18-25.

Padre Eterno: el Padre en la Sagrada Escritura 286. Teología del Padre celestial: nombres propios 287; nombres apropiados 288.
Panteísmo: sus diferentes formas 51; refutación 51.
Pecado: el pecado supone siempre un decreto *permisivo* de Dios, que no influye nada en la malicia del acto 154.
Pecado original: *En Adán:* la tentación y la caída 492-499; naturaleza del pecado de Adán 500-504; pena o castigo del mismo 505-516. *En nosotros:* existencia del pecado original en nosotros 517-518; cómo se nos transmite 520-525; naturaleza del pecado original en nosotros 526-527; sujeto del mismo 528-531; efectos 532-536.
Perfección de Dios: noción de perfección 52; sus diferentes modos 53; Dios es infinitamente perfecto 54-58.
Personas divinas: concepto de persona en Dios 275-278; número de las personas divinas 279-280; las personas y la esencia divina 297-299; y las relaciones divinas 300; y los actos nocionales 301; comparadas entre sí 302-306.
Poder de Dios: existencia 239-240; extensión 241-244; perfección 245.
Predestinación: concepto 186; naturaleza 187; finalidad 188. Existencia y necesidad: errores 189; doctrina católica 190-191; sujeto activo 192; sujeto pasivo 193. Causa de la predestinación: doctrina común 194-200; doctrina discutida 201; el molinismo puro 202; el congruismo 203; sistema del cardenal Billot 204; sistema del doble orden de predestinación 205; sistema de la predestinación simultánea a la gracia y la gloria 206; sistema agustiniano-tomista 207-208. El misterio de la divina predestinación y el optimismo cristiano 209. Efectos de la divina predestinación 210-217. Propiedades 218. Señales de predestinación 224.
Presencia de Dios: Dios está presente en todas las cosas 79; y en todos los lugares 80; por esencia, presencia y potencia 81.
Preternatural: noción 463; dones preternaturales en el estado de justicia original 476-485.
Procesiones divinas: concepto de procesión 258; clases 259; doctrina católica 260-267.
Providencia de Dios: noción 178; nociones afines 179; doctrina católica 180-184. La providencia de Dios y el problema del mal y del dolor 608-692.

Relaciones divinas: concepto de relación 268; sus elementos 269; clases 270; doctrina católica 271-274.
Reprobación de los malos: concepto de reprobación 227; división 228; existencia 229; motivos 230-234; propiedades 235; efectos 236; señales 237.

Sabiduría: el primer hombre estuvo adornado de sabiduría insigne 484-485.
Seres: su distinción y diversidad procede de Dios 337-338.
Simplicidad de Dios: noción de simplicidad y de composición 48-49; simplicidad de Dios 50-51.
Sobrenatural: noción 460; división 461; orden sobrenatural 462; capacidad del hombre para el orden sobrenatural 464; elevación del hombre al orden sobrenatural 471-472; dones sobrenaturales en el estado de justicia original 473-475.

Tentación diabólica: 432-437.
Tomismo: explica satisfactoriamente el conocimiento que Dios tiene de los futuros contingentes y libres por vía de decretos predeterminantes 151-152; que no destruyen la libertad humana, sino que la causan 153. Explica satisfactoriamente el problema de la divina predestinación 207-209.
Trinidad: existencia de la Trinidad de personas en Dios: lo que nos dice la razón 250-253; lo que nos enseña la fe 254-256. Exposición teológica del misterio trinitario 257ss.

Ubicuidad de Dios (véase **Inmensidad**).
Unicidad de Dios: nociones previas 93; errores 94; doctrina católica 95.

Verbo de Dios: el Verbo en la Sagrada Escritura 289. Teología del Verbo de Dios 290; nombres propios 291; nombres apropiados 292. El Verbo encarnado 293.
Vías: las cinco vías para la demostración racional de la existencia de Dios 14-25.
Vida: la vida en general 121; diferentes grados de vida 122.
Vida de Dios: 123-125.
Visión beatífica: nociones previas 96; errores 97; posibilidad de la visión beatífica 99-102; existencia 103; naturaleza 104-110; objeto primario 111-112; objeto secundario 113-114. Cuestiones complementarias 115-118.
Voluntad de Dios: existencia 156; objeto 157-158; división 159; propiedades 160-167. Dios se ama a sí mismo necesariamente 160; causa todas las cosas libremente 161; no se le puede señalar ninguna causa procedente de las criaturas 162; su voluntad absoluta se cumple siempre; la condicionada, no siempre 163; es absolutamente inmutable 164; no impone necesidad a las cosas libres 165; no quiere directamente ningún mal, pero sí indirectamente el mal físico y de pena 166; su voluntad de signo 167; voluntad salvífica de Dios 195.

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE «DIOS Y SU OBRA», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 17 DE ENERO DE 1963, FIESTA DE SAN ANTONIO ABAD, EN LOS TALLERES DE LA EDITORIAL CATÓLICA, S. A., MATEO INURRIA, 15,

MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI